كتاب الطواسين

لابي المغيث الحسين بن منصور الحلاّج البيضاوى البغدادى

KITÂB AL ṬAWÂSÎN

PAR

ABOÛ AL MOGHÎTH AL ḤOSAYN IBN MANṢOÛR

AL ḤALLÂJ

AL BAYDHÂWÎ AL BAGHDÂDÎ

Mort à Bagdad en 309 de l'hégire = 922 de notre ère.

TEXTE ARABE

PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS,

D'APRÈS LES MANUSCRITS DE STAMBOUL ET DE LONDRES;

AVEC LA VERSION PERSANE D'AL BAQLÎ, L'ANALYSE DE SON COMMENTAIRE PERSAN,

UNE INTRODUCTION CRITIQUE, DES OBSERVATIONS, DES NOTES

ET TROIS INDICES

PAR

LOUIS MASSIGNON

PARIS

LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER

13, RUE JACOB (VI[e])

1913

AL ḤALLÂJ

—

KITÂB AL ṬAWÂSÎN

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET C^ie, 4, RUE GARNIER.

كتاب الطواسين

لابي المغيث الحسين بن منصور الحلاج البيضاوى

البغدادى

KITÂB AL ṬAWÂSÎN

PAR

ABOÛ AL MOGHÎTH AL ḤOSAYN IBN MANṢOÛR

AL ḤALLÂJ

AL BAYDHÂWÎ AL BAGHDÂDÎ

Mort à Bagdad en 309 de l'hégire = 922 de notre ère.

TEXTE ARABE
PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS,
D'APRÈS LES MANUSCRITS DE STAMBOUL ET DE LONDRES;
AVEC LA VERSION PERSANE D'AL BAQLÎ, L'ANALYSE DE SON COMMENTAIRE PERSAN,
UNE INTRODUCTION CRITIQUE, DES OBSERVATIONS, DES NOTES
ET TROIS INDICES

PAR

LOUIS MASSIGNON

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB (VI^e)

1913

کردند و ذا آنچه بود و شان آنچه خواستند و قفا آنچه گفتند رسم
کرد حسین این دوایر چهار مرتبه مرتبه اول ازل و بعد هر دو [illegible]
خواهند نه ازل حق ثانی مفهومات خلق ثالث جهات کون رابع
معلومات علم طالب چون ازباب علم در آید در دایره ازل متحیر شود
سبیل معرفت نه بیند دیگر ازباب صفا در آید در دایره مفهومات
متحیر شود سبیل معرفت نیابد دیگر ازباب معنی در آید در دایره
معلومات متحیر شود راه معرفت نیابد دیگر ازباب فهم در آید
در دایره جهات متحیر شود راه معرفت نیابد علم و فهم و وصف
و ارادت مقالات فانی شود در دهر مفهومات و جهات و معلوما
انکروا اهل الاحد فرد در فردانیت بماند فی بغایر حد ثانی و کائنات
و معلومات و مفهومات و دهریات العزة لله الذی تقدس [illegible]
عن سبل اهل المعارف [illegible] ادراک اهل الکواشف حسین را
هست این جای طاسین و نفی و اثبات و این صورت اوست ه
وصل [illegible] کفت نقش اول است
فکر عامست و ثانی فکر خاص و دایره علم حق و سطانی مدار اینها
لام الفات که بدایره محیط است [illegible]
نفی است از جمیع جهات این دو جا ع (۲۷۲) حاملان اند
از جواب اجانب توحید عاند ما و رای آن حوادث است ه
والـ[illegible] خبر داد که فکر عوام غوص کند در بحر اوهام و فکر خواص
غوص کند در بحر افهام آن دو بحر خشک شود و طریق مندرس
شود و آن دو فکر بمیرد و آن دو حایل مضمحل شود و آن دو کون
فنا شود و محنتها بدر رود عرفان متلاشی کردد از جناب الوهیت
رحمن و بماند منزه فی جلاله سبحان آن خدایی که از [illegible] علل
منزه است برهانش قوی است و سلطانش عزیز است ذو الجلال
ذو المجد و الکبریا است بی شمارش یکی نه یکی چون یکی حق و [illegible]

[illegible]

Kitâb al Ṭawâsîn, MS. Qâdhî 'askar 1271, F° 112b

INTRODUCTION

Ceci est une préface à la publication de la « Passion d'al Ḥallâj[1] », travail d'ensemble sur la vie et les œuvres d'al Ḥosayn ibn Manṣoûr al Ḥallâj, le grand « motakallim » mystique musulman de langue arabe, — qui fut supplicié à Bagdad le 26 mars 922 de notre ère (=le 24 ḍoû al qa'dah 309 de l'hégire).

On y trouvera réunis et édités pour la première fois les principaux textes relatifs à la « Passion d'al Ḥallâj », — c'est-à-dire les documents fondamentaux sur sa doctrine de l'amour divin, — cause de son procès et de son martyre.

Il convient ici de donner, en résumant notre travail spécial sur la question[2], la liste des œuvres qui ont subsisté jusqu'à ce jour en manuscrits et que nous avons pu retrouver, portant le nom d'al Ḥallâj :

A. — Œuvres authentiques :

I. — DOGME

Des 47 titres énumérés par le *Kitâb-al-Fihrist*[3], — qu'il

1. Annoncée in *Rev. Hist. Relig.*, LXIII-2, p. 195.
2. *Bibliographie chronologique et critique d'al Ḥallâj.*
3. Soixante-six ans après la mort d'al Ḥallâj, ce qui fait qu'on peut douter s'il mit à tous ces ouvrages la dernière main; dans le doute, nous avons proposé (*l. c. suprà*, p. 200), d'appeler ces ouvrages en bloc « Corpus

faut rectifier et compléter d'après les indications d'al Bîroûnî, d'al Qoshayrî, d'al Hojwîrî, d'al Ṣâbî, d'al Sohrawardî d'Alep, d'al Baqlî, d'Ibn 'Arabî et de Jâmî[1] —, nous avons retrouvé jusqu'ici :

1° Un traité à peu près entier, le *Kitâb al Ṭawâsîn*. Publié ci-dessous in-extenso.

2° Cinq fragments de traités :

a) *'Aqîdah* d'al Ḥallâj, extraite par al Kalabâḍî (in « ta'arrof » *143-a-7°*) de son traité : *Nafî al tashbîh*[2].

b) *Faṣl fi al Maḥabbah*, traduit en persan par al Baqlî (in « Shaṭḥîyât » *1091-a-213°*, *214°*).

c) *Raq'ah bi khaṭṭ... al Ḥallâj*, copiée par l'auteur des « *Akhbâr al Ḥallâj* », *191-c-44°*).

d) Conclusion, traduite en persan archaïque par al Harawî (in « ṭabaqât... » *1059-a-60°*), d'un « livre d'al Ḥallâj » que Jâmî (in « Nafaḥât... » *1150-a-42°*) précise être intitulé « *'Ayn al Jam'* ».

e) Fragment sur « al ma'rifah », traduit en persan par al Baqlî (in « Shaṭḥîyât » *1091-a-178°*).

3° Plus de trois cent cinquante λόγια, recueillis et transmis par les auteurs ṣoûfîs de « tafsîr » et de « ṭabaqât » ; ce sont des sentences détachées qu'il n'est pas possible, actuellement, de classer sous les titres des œuvres d'où elles ont été tirées.

II. — POÈMES, LETTRES ET DISCOURS :

1° Plus de cent cinquante fragments poétiques, provenant

Hallagiacum » pour les distinguer des autres titres, — en souvenir du « Corpus Dionysiacum » chrétien. — Le chiffre de « 47 » titres doit être substitué au « 46 » du comput de l'édition imprimée, t. I, p. 192, — car il faut dédoubler le premier de ces titres.

1. Voir le détail de ces rectifications in *Bibliographie...*, *10-a-b-c* (*1°-46°*).

2. Correspondant peut-être au *Kitâb lâ Kayf*, n° 44 de la liste.

vraisemblablement de son *Diwân : Ash'âr Monâjât*; classés par ordre de rimes, selon l'usage.

2° Lettres. Les unes furent dictées par lui dans l'état de « rappel », hors de l'extase (ex. : lettre à Ibn 'Aṭâ); les autres ont été notées pendant ses transes extatiques, comme celles qui figurent dans la saisie de 301/913, et celle qui fut versée au dossier de l'instruction en 309/922. Nous avons encore, pour nous donner une idée exacte de cette dernière série : *a*) des « *Riwâyât shaṭḥîyât* » d'al Ḥallâj, recueil de 27 courts discours extatiques sous forme de « révélations » à répandre; mais le texte arabe semble perdu, et l'état de la traduction persane qu'al Baqlî (VIe/XIIe siècle) nous en a conservée rend leur authenticité suspecte; *b*) des citations peut-être truquées, données par des écrivains hostiles, comme Ibn Abî Ṭâhir, Al Tanoûkhî, Al Bîroûnî, Al Baghdâdî.

3° Discours publics, *khoṭab*, recueillis par ses disciples et réunis par ses biographes, comme Ibn Bâkoûyeh et Al Qazwînî.

B. — Œuvres supposées :

1° Les paroles d'al Ḥallâj dans une vision d'al Shiblî.

2° Les paroles d'al Ḥallâj dans la légende dite d'al Kirmânî.

3° Les paroles d'al Ḥallâj dans la vision qu'en eut Roûzbahân al Baqlî (cf. ici, *infrà*).

4° Discours d'al Ḥallâj dans les visions d''Aṭṭâr (*Hîlâj Nâmeh*).

5° Discours d'al Ḥallâj dans les visions d'Ibn 'Arabî.

6° Discours d'al Ḥallâj dans les visions d''Izz al Dîn al Maqdisî.

7° Ses paroles dans la légende anonyme, dite « *Al Qawl al sadîd 'fî tarjamat al 'ârif al shahîd* » (récension populaire bagdadienne).

C. — Œuvres apocryphes :

1° *Diwân Ḥosayn al Ḥallâj* : recueil de pièces de vers en arabe, mises sous le nom d'al Ḥallâj par des ṣoûfîs postérieurs, probablement Aboû al Ḥasan 'Alî al Mosaffar al Sibtî (vi^e/xii^e siècle), et Ḥorayfîsh al Makkî (+ 801/1398).

2° *Diwân 'ârif rabbânî 'wa majḍoûb sobḥânî 'sirâj wahhâj Ḥosâyn Manṣoûr Ḥallâj* : recueil de poèmes shî'ites en persan; faux grossier, édité par Sayf al Dîn Maḥallâtî, impr. Bombay : 1^re éd. 1305/1887; 2^e éd. 1312/1894.

3° *Risâlati Manṣoûr Ḥallâj fî al tawḥîd* : courte dissertation en persan; de basse époque (ap. ms. Stamboul : Köpr. 1589)[1].

Résumé de la biographie d'al Ḥallâj :

(Env. 244/858). Naissance d'Aboû 'Abdallah al Ḥosayn ibn Manṣoûr ibn Maḥammä à al Baydhâ (au lieu nommé al Ṭôr), près d'Iṣṭakhr (Fârs). Il est élevé à Wâsiṭ ('Irâq).

(Env. 260/873). A seize ans il vient s'engager, comme disciple, au service du ṣoûfî Sahl ibn 'Abdallah al Tostarî, à Tostar (Ahwâz); pendant deux ans.

(Env. 262/875). Il vit à Baṣrah, pendant dix-huit mois, auprès du ṣoûfî 'Amr al Makkî; et il épouse la fille du ṣoûfî Aboû Ya'qoûb al Aqṭa', Omm al Ḥosayn.

264/877. Arrivé à Bagdad, il devient, comme disciple d'al Jonayd, un ṣoûfî.

(Env. 282/895). Il fait le pèlerinage de la Mekke, où il reste un an dans la solitude; ses deux entrevues mémorables,

[1] Deux autres œuvres apocryphes semblent perdues : *Kitâb fî al siḥr*, vu par Ibn Taymîyah (*512 e-4°*). *Risâlat fî al Kîmiyâ*, dénoncée par un disciple d'al Jildakî (*531-a-10°*).

au retour, avec Ibrahîm al Khawwâṣ à Koûfah, et avec al Jonayd à Bagdad.

(Env. 284/897). Rupture avec les ṣoûfîs; il se retire à Tostar pendant deux ans.

(Env. 286/899 à 290/902). Voyage de cinq années en Khorâsân et en Fârs; premières prédications; il reçoit le surnom d'*al Ḥallâj*, et écrit ses premiers ouvrages; prédication en Ahwâz.

291/903. Naissance de son second fils, Ḥamd[1]. Second pèlerinage à la Mekke, viâ Baṣrah; rupture avec al Nahrjoûrî.

(Env. 292/904). Il vient s'installer à Bagdad avec plusieurs notables de l'Ahwâz; séjour d'un an.

(Env. 293/905). Voyage par mer dans l'Inde; il remonte jusqu'au Turkestan extrême, en continuant à prêcher et à écrire; surnommé alors « *Aboû al Moghîth* ».

(Env. 294/906). Troisième pèlerinage à la Mekke où il séjourne deux ans.

(Env. 296/908). Retour à Bagdâd; retentissante prédication publique.

(Env. 297/909). Fatwä contre lui du żâhirite Ibn Dâoûd al Iṣfahâni. Il est arrêté une première fois.

298/910. Son évasion; il se cache à Soûs (Ahwâz); poursuites contre son disciple Ibn Bishr.

301/913. Seconde arrestation; interrogatoires à Soûs, Doûr al Râsibî, Wâsiṭ; premier procès à Bagdad devant le vizir Ibn 'Isä; mise au pilori. Détention de huit années dans diverses prisons de Bagdad; il continue son apostolat et il se gagne à la Cour des sympathies puissantes.

309/922. Second procès, durant sept mois, devant le vizir Ḥâmid; terminé le mercredi 18 ḍoû al qa'dah (= 20 mars) par la fatwä de condamnation : signée des qâdhîs Aboû 'Omar ibn Yoûsof al Azdî, et Aboû al Ḥosayn al Oshnânî : confirmée le 22 ḍoû al qa'dah par la sentence du khalife : exécutée le mardi 24 ḍoû al qa'dah (=26 mars) sur l'esplanade de la Prison Neuve, en face de Bâb al Ṭâq : al Ḥallâj est flagellé, mutilé, accroché à un gibet, et finalement[2] décapité et brûlé.

1. Qui avait dix-huit ans en 309/922 (récit de Ḥamd, in Ibn Bâkoûyeh).

2. Les documents ṣoûfîs contemporains affirment que ce fut seulement le lendemain matin.

Sources : Pour la première période : récit biographique par son fils Ḥamd, né en 291/903 ; (in Ibn Bâkoûyeh : deux récensions : al Khaṭîb, et al Ḏahabî) — : témoignage d'al Ḥadhramî sur la première entrevue d'al Jonayd et d'al Ḥallâj, « quarante-cinq ans avant » son exécution (in Ibn Bâkoûyeh : récension d'al Dahabî). A partir de 298/910, la vie d'al Ḥallâj appartient à l'histoire générale du Khalifat ; — pour la discussion des données des historiens du temps, voir notre travail d'ensemble.

KITÂB AL ṬAWÂSÎN

ÉTABLISSEMENT DU TEXTE

Les manuscrits :

Nous en avons retrouvé deux manuscrits, incomplets, qui seront désignés par les lettres A et B.

A = manuscrit arabe British Museum Add. 9692 (Catal. nº DCCCLXXXVIII, § 14, p. 405ᵇ-406ᵃ), fºˢ 317ᵃ-322ᵇ. L'extrait qui y figure est donné sans son titre; l'écriture, à ponctuation maghribine[1], appartient à un scribe étourdi, mais bien au courant des termes techniques soûfis : cette copie peut dater du xvᵉ au xviiᵉ siècle selon Rieu (Catal. *l. c. suprà*). Nous avons dit ailleurs comment nous avons restitué à cet extrait son véritable titre, grâce à une citation d'al Sohrawardî al Maqtoûl[2].

B. — Depuis, en avril 1911, nous avons été assez heureux pour retrouver dans les « Shaṭḥîyât » anonymes, cataloguées au nº 1.290 (corriger en 1271), p. 103 du catalogue imprimé de la bibliothèque du Dâmâd Zâdeh Qâdhî 'askar [Monlâ] Moḥammad Morâd, à Stamboul[3], — l'œuvre connue[4] de

1. Nous avons rétabli la ponctuation orientale dans notre texte *A*.
2. Cfr. *Rev. Hist. Relig.* LXIII-2, 1911, p. 200, n. 5.
3. Fondée 1189/1775 au quartier « Tchahâr Shambah » — Catalogue publié en 1311/1893, 179 pages.
4. Cfr. Jâmî, *Nafaḥât al Ons*, p. 64 et p. 288, et Ḥâjj Khalîfah, nº 7522, éd. Flügel, IV, 38.

Roûzbahân al Baqlî (+ 606/1209), — dont le dernier livre contenait son *Sharḥ al Ṭawâsîn*[1], commentaire de l'œuvre d'al Ḥallâj, où le texte est traduit phrase à phrase en persan; et où le titre se trouve ainsi définitivement fixé. Nous donnons ici cette version persane sous la lettre *B*, en regard du texte *A*. Elle est inestimable pour la compréhension de cette œuvre.

La comparaison de ces deux textes révèle, — même en faisant la part des omissions commises, — de très profondes divergences pour l'agencement de certains chapitres, — et l'existence ancienne de deux récensions bien distinctes[2].

Tel quel, il n'est pas sûr que notre texte, ainsi reconstitué, soit complet. Du moins le nombre des chapitres a pu être approximativement fixé : les titres des chapitres I, II, et VI figurent expressément au commentaire d'al Baqlî, f° 175[b]; de même ceux des chapitres III, IV, V, VI y figurent f° 190[a], et ceux des chapitres VII, VIII, IX, X, — aux f[os] 108[b], 110[a], 110[a], 111[b]. D'autre part le copiste du ms. A a intercalé sans les comprendre ceux des chapitres II et VI, aux f[os] 317[b], 319[b], à la suite du texte, — sans signes spéciaux. Et, par analogie, le dernier morceau, d'un développement homogène, a été provisoirement isolé comme XI[e] chapitre indépendant[3].

Pour la commodité des références, — le texte a été coupé par paragraphes, — en suivant autant que possible les cou-

1. Cité parmi ses œuvres, par Ibn Jonayd en son *Shadd al izdr* ms. MB. Supp. 677, f° 111[a] (cfr. *Bibliogr. 591-a-2°*).

2. Le texte A se présente ainsi : *a* (*1°-17°*), *b* (*1°-8°*), *c* (*1°-11°*), *d* (*1°-11°*), *e* (*1°-11°, 13°-22°, 31°-33°, 23°-30°, 34° 39°*), *f* (*1°-9°, 11°-35°*), *g* (*1°-5°*), *h* (*2°-10°*), *i* (*1°-7°*), *j* (manque), *k* (*1°-26°*).

Le texte B se présente ainsi : *a* (*1°-2°, 5°-17°*), *b* (*1°-8°*), *c* (*1°-12°*), *d* (*1°-11°*), *e* (*1°-20°, 23°-39°*), *f* (*1°-2°, 4°, 3°, 5°-19°, 35°, 36°*, *g* (*1°-4°*), *f* (*30°-34°*), *h* (*1°-10°*), *i* (*1°-2°, 8°-14°*), *j* (*1°-24°*).

3. Intitulé « *Bostân al ma'rifah* » dans le ms. Solaymânîyah 1028 (majmoû'ah, 25[e] risâlah ; ff. 1-3) : ce titre est le 38[e] de la liste des œuvres d'al Ḥallâj dans le ms. Berlin KB 15.

pures pratiquées par le commentaire d'al Baqlî pour y intercaler ses éclaircissements. Le manuscrit A ne renferme ni alinéa[1] ni coupure ni glose[2], mais seulement six rappels du nom de l'auteur (cfr. infrà *11-e-24°*, *e-31°*, — *f-1°*, — *f-18°*; *f-20°*, *k-1°*), et la notation en marge, après avoir relu, des mots sautés par le copiste pendant la dictée.

C. — Le commentaire même d'al Baqlî renferme des variantes intéressantes pour la version persane (*B*) qu'il accompagne; elles y seront signalées sous la lettre *C.*

D. — Second manuscrit des « Shaṭḥîyât », retrouvé en avril 1912[3].

Authenticité du texte. Citations anciennes.

Quoique le manuscrit A ne soit qu'une copie du xvie siècle environ, et que la version persane B n'ait été faite qu'en 570/1174, sur un original arabe, — nous verrons plus loin qu'il n'est pas douteux que le *Kitâb al Ṭawâsîn* tel que nous le publions ici, renferme effectivement, sinon une œuvre d'al Ḥallâj lui-même, du moins l'œuvre inscrite sous son nom par l'auteur du *Kitâb al Fihrist*, une soixantaine d'années après la mort d'al Ḥallâj, au n° 1 du « Corpus Hallagiacum », sous le titre *Kitâb Ṭâ Sîn al Azal*, — ce qui est le titre incomplet du vie chapitre (*f*) du *Kitâb al Ṭawâsîn.*

Il semble qu'un disciple direct du maître mit la dernière main au classement des paragraphes de cette œuvre, dont tous les éléments possèdent au plus haut degré les signes distinctifs du style ḥallājiyen, tantôt d'une véhémence con-

1. Sauf pour annoncer les quatre courtes pièces de vers qui s'y trouvent.
2. Sauf in *11-b-3°* (?).
3. In manuscrit Shahîd 'Alî Pâshâ 1342 (majmoû'ah, 19e risâlah (185 pages), recopiée le mercredi 29 jomâdâ II, 849/1445; le commentaire des « Ṭawâsîn » y occupe les pages 147-168).

densée et âpre, tantôt d'une volubilité enthousiaste et d'un cliquetis de subtilités verbales inimitables.

Cela est possible du passage où il dit (*11-e-3°*), que celui qui n'a pas été jusqu'au fond de sa doctrine, et s'est arrêté au « 2e cercle », l'a qualifié de « *Al 'Âlim al rabbânî* », « Maître instruit par le Seigneur »[1]. Tel est précisément le mot historique[2] d'Ibn Khafîf († centenaire en 371/982) sur al Ḥallâj qu'il avait visité en prison. Et il paraît peu probable d'admettre qu'Ibn Khafîf aurait puisé ce mot dans l'œuvre d'al Ḥallâj?

Un second passage paraît encore plus sûrement interpolé; c'est au chapitre VI (*f*), les §§ *20°-25°*, où al Ḥallâj, se comparant à ses maîtres Iblîs, et Fir'awn, répète le mot fameux « Ana al Ḥaqq », et fait allusion[3] à son propre supplice, annoncé non comme possible, mais comme certain. D'ailleurs Al Baqlî ne donne pas ce passage à sa place (f° 108a), dans sa version; mais c'est peut-être simplement parce qu'il l'avait déjà traduit auparavant[4], dans le second livre de ses « Shaṭḥîyât » (f° 148b du ms., pagination actuelle qui a été bouleversée par le relieur[5]), et jugeait inutile de le reproduire une seconde fois.

Au cas où la preuve tirée de ces deux interpolations serait consolidée par d'autres arguments, on pourrait attribuer sans invraisemblance cette revision *post mortem* à l'un des

1. Possesseur de la science infuse, mais le mot est du lexique ḥallâjiyen (cfr. *170-d-129°*), et du lexique sâlimiyen (« Qoût » I, 142).

2. Cfr. « ṭabaqât » ṣoûfies, depuis celles d'al Solamî jusqu'à celles d'al Sha'rânî (éd. 1305/1887, I, p. 107).

3. Au présent ou au futur? Le texte est amphibologique, et l'on peut à la rigueur soutenir qu'en prison, en attendant l'exécution inévitable, il pouvait prédire sans difficulté, le genre de supplice réservé par la loi coranique au crime dont on l'avait accusé.

4. Sans dire de quelle œuvre d'al Ḥallâj il l'a extrait. Cfr. de même pour le chap. XI (*k-1°*, *24°* et *25°*).

5. Voir étude in *Bibliographie critique*... n° *1091-a*.

disciples directs d'al Ḥallâj, que les textes hostiles nous dénoncent comme le « prophète »[1] de ce Dieu prétendu ; ce qui veut dire qu'il notait par écrit ses révélations pour les répandre dans le public, qu'il *éditait* ses œuvres. Une double identité de *konyah* évidemment calculée et symbolique[2], le met d'ailleurs hors pair : c'était un Hâshimite[3] de la tribu de Rabî'ah, Aboû Bakr Moḥammad ibn 'Abd Allah, arrêté un instant en 309/922, et chef des Ḥallâjîyah de l'Ahwâz et d'al Baṣrah après la mort du maître. C'est lui qu'on peut provisoirement désigner comme l'auteur de la publication du *Kitâb al Ṭawâsin*, — très peu de temps après le supplice du « martyr ».

En tout cas, il y a identité saisissante entre certaines[4] thèses des « Ṭawâsîn » et les fragments que nous avons conservés des œuvres indiscutées d'Al Ḥallâj grâce aux « tafsîr » ṣoûfis, compilés depuis al Solamî (+412/1021) jusqu'à al Baqlî.

Toute la thèse de l'Iblîs du « Ṭâsîn al iltibâs » (cfr. *infrà* VI = *f-12°* seq.) est déjà posée avec une parfaite clarté dans le fragment suivant d'al Ḥosayn ibn Manṣoûr al Ḥallâj[5] :

قال الحسين بن منصور لمّا قيل لإبليس « اسجدْ لآدم! » خاطَبَ الحقّ « أَرفَعَ[6] شرف السجود عن سِرّي إلّاك[7] حتّى اسجد لَهُ؟ ان

1. Récit d'Aboû al Ḥasan Aḥmad-ibn-Yoûsof al Tanoûkhî, in « Nishwâr... » (cfr. *162-a-19°*).

2. *Aboû Moghîth* et *Aboû 'Omârah*, toutes deux *konyah* d'al Ḥallâj, — la dernière citée seulement dans les « Ṭawâsin » (cfr. *f-20°*, *k-1°*).

3. Ici, au sens de « famille originaire d'al Hâshimiyah »?

4. Peut-être toutes; mais le type ḥallâjiyen de « Moḥammad » dans les fragments connus actuellement ne coïncide pas tout à fait avec celui du « Ṭâsîn al Sirâj ».

5. Conservé par al Baqlî (*Tafsîr*, in Qor. II, 32) : Ms. KB, et ms. NO ; manque ap. ms. QA.

6. Ms. KB : أتَرفع.

7. Corr. Goldziher ; ms. KB : لكى لا. Manque in NO.

كُنْتَ أَمَرْتَنِي[1] فقد نَهَيْتَنِي[2] » — قال[3] « فانّى اعذبك عذاب الأَبَد[4]! »
فقال « او[5] لستَ تراني في عذابك لى؟ » — قال « بلي » — فقال
« فرُؤيتك لي تحملنى[6] على روية العذاب! افعلْ لي ما شئتَ » — فقال[7]
« أنّى اجعلك رجيماً » قال ابليس « او ليس لك بحامد[8] سوى غيرك؟
افعل بِى[9] ما شِئتَ » —

« Lorsqu'il fut dit à Iblîs « Adore Adam! », — il adressa la parole à Dieu : « Un autre que Toi a-t-il donc osé ôter à ma conscience son honneur d'adoratrice, — pour que je puisse adorer Adam! Si Tu me l'as ordonné, c'est après me l'avoir interdit! — Je vais te supplicier éternellement. — Est-ce que Tu ne me regarderas pas, — pendant que Tu me supplicieras? — Si! — Alors ton regard posé sur moi m'enlèvera au-dessus de la vision du supplice! Fais de moi selon ta volonté. — Je vais faire de toi le « Lapidé »! N'as-tu[10], pour Te louer, qu'un autre que Toi-même?[11] Fais donc de moi selon ta volonté ».

Quant à la théorie ḥallâjiyenne du « voile du *nom* », — voile par lequel les êtres sont enveloppés, limités, définis, — ce qui les abrite par là même du rayonnement de l'omnipotence divine, — elle est indiquée, ici, dans le « Bostân al ma'rifah »

1. المعترنتي (*sic*) in KB.
2. تبتني in KB.
3. + له (in NO).
4. Ms. KB : الطيل.
5. Manque in KB.
6. Ms. KB : تخلنى.
7. + له (in NO).
8. لم يحاجز (*sic*) in KB.; cfr. Qor. XXIX, 9, — XXXVI, 81, — XLIII, 50, XLVI, 32-33.
9. KB : لي.
10. Sens : n'es-tu pas, pour Toi-même, « celui qui Te glorifie », à l'exclusion de tout autre que Toi-même?
11. « لك » retombe sur « حامد ».

(cf. infrà *k-15°*), — dans les mêmes termes que par la sentence fameuse[1] :

« حَجَبَهُم بالاسم فعاشوا ، و لو أَبْرَزَ لَهمُ علوم القُدرَةَ لَطَاشوا ، و لو كشف لهم عن الحقيقة لَمَاتوا »

« Il les a abrités (en les créant) sous le voile du nom, et ils vivent; — mais s'Il leur montrait les sciences de Son Pouvoir, ils défailleraient; et s'Il leur révélait la réalité, ils mourraient ».

Enfin la théorie spéciale d'al Ḥallâj sur la « Sagesse Primordiale », qui est Dieu même, et en qui les saints ne font qu'un avec lui, — est exposée dans les mêmes termes par la pressante dialectique du « Bostân al ma'rifah » (cfr. *infrà*, XI = *k*) aussi bien que par les formules condensées conservées dans les fragments ḥallâjiyens d'al Kalabâḍî (*143 a-13°*, *16°*, *17°*, *48°*, *49°*, *51°*, *52°*), et dans les citations d'al Solamî (*170-a-21°*) et d'al Baqlî (*380-a-33°*, *34°*).

L'ouvrage, qui tombait sous la proscription officielle édictée par le vizir Ḥâmid-ibn al 'Abbâs[2], dut se répandre assez vite sous le manteau, parmi les initiés.

1° : vers 360/971 :

Nous savons qu'à al Baṣrah un groupe de théologiens sunnites à tendances mystiques, de l'école des Sâlimiyah[3], défendit dès le début l'orthodoxie et même la sainteté d'al Ḥallâj. Il n'est donc pas étonnant que ce soit dans un ouvrage mystique, composé avec grande prudence d'ailleurs, par un membre modéré de cette école, que nous croyons pouvoir relever les premières allusions au *Kitâb al Ṭawâsîn*.

1. Première sentence d'al Ḥallâj dans les recueils de « ṭabaqât » ṣoûfis, depuis celui d'al Solamî jusqu'à celui d'al Sha'rânî.

2. Cfr. Ibn Zanjî, in Al Khaṭîb [« tarjamat al Ḥallâj »] (cfr. *125-a-55°*).

3. Disciples d'Aboû Moḥammad Ibn Sâlim, élève comme lui de Sahl al Tostarî.

Il s'agit du *Qoût al Qoloûb* d'Aboû Ṭâlib al Makkî (✝ 380/990), ouvrage d'une grande importance dans l'histoire de la pensée islamique si l'on songe que les thèses principales de l' « Iḥyâ ʿoloûm al dîn » d'Al Ghâzâlî y ont été purement et simplement empruntées, sans mot dire[1].

Trois passages du *Qoût al Qoloûb* reflètent, semble-t-il, mais peut-être indirectement, les théories des « Ṭawâsîn » :

1° Qoût II, 77 (chapitre sur le « maqâm al khollah »), — où Al Makkî, faisant l'éloge de son maître Ibn Sâlim, déclare « que son âme s'était affranchie de l'espace », « طوى عنه[2] المكان » ; — mot que Al Sohrawardî d'Alep rattache formellement au mot des « Ṭawâsîn » sur le Prophète « غَمَضَ العَيْنَ عَنْ الأَيْن », « Il a cligné l'œil hors du " Où " » (cfr. infrà *b-7°*).

2° Qoût II, 79 (même chapitre), définition de la Sagesse Primordiale, « d'après » des maîtres qui ne sont pas nommés :

« المعرفة الاصليّة الّتى هى اصل المقامات و مكان المشاهدات ، فهى عندهم واحدة ، لانّ المعروف بها واحد ، و المتعرف عنها واحد »

Ce qui est la paraphrase de la doctrine ḥallâjiyenne, tant dans le « Bostân al maʿrifah » (cfr. infrà *k-1°* seq.) que dans les fragments parallèles signalés plus haut.

3° Qoût I, 47 (Ḍikr moʿâmalat al ʿabd fî al tilâwah), à propos de la théorie que la récitation du Qorân doit pénétrer le récitant de l'idée que c'est Dieu lui-même qui le dit à mesure :

« و ليس للعبد فى كلامه كلام ، و انّما جعل له حركة اللسان بوصفه ... كما كانت الشجرة وجهة لموسى عليه السلام و كلمه اللّه عزّ وجلّ منها ... »

1. Al Ghâzâlî avoua plus tard, en passant, ce qu'il doit à ce livre (*al monqiḍ min al dhalâl*, éd. Caire, 1303, p. 28; le vers qui est cité p. 33, est tiré du « Qoût al Qoloûb » II, 78).

2. Texte : له.

« Et la parole n'est pas au fidèle durant la récitation, — c'est Dieu qui place en lui ce mouvement de la langue qui récite... comme le Buisson [Ardent] devant Moïse, du milieu duquel Dieu lui parla ». — C'est la reprise presque textuelle de la doctrine d'al Ḥallâj ici même (infrà *c-7°*).

2° : vers 365/976 :

Dans une œuvre qui n'est pas nommée, le ṣoûfî bagdadien Aboû al Ḥosayn-ibn Moḥammad Ibn Sam'oûn († 387/997)[1] écrit ceci, qu'Ibn Ḥazm nous a conservé[2].

[و رايت لرجلٍ منهم يعرف بابن شمعون كلاما نصّه]
ان للّه تعالى ماية اسم و ان الموفي[3] ماية هو ستّة و ثلاثون حرفاً ليس منها فى حروف الهجاء شيء الّا واحد فقطّ و بذلك الواحد يصل اهل المقامات الى الحقّ »

« Dieu a cent noms, et celui qui complète ce total (= le centième), a 36 lettres, dont aucune ne se retrouve dans l'alphabet, sauf une seule : celle par qui ceux qui ont gravi les degrés (de la vie mystique) ont accès à Dieu. »

Cette doctrine dérive des « Ṭawâsîn » (cfr. *11-e-26°* seq.)

3° : vers 377/988 :

Le n° 1 des œuvres d'al Ḥallâj, dans la liste dressée par Ibn al Nadîm al Warrâq (*Kitâb al Fihrist*, éd. Flügel, I, 192) est le *Kitâb Ṭâsîn al Azal*[4] = le VI° chapitre des « Ṭawâsîn ».

1. Biogr. in Jâmi « Nafaḥât al Ons » éd. Lees, pp. 260-261 —, et in ms. Köprülü 1167; cfr. Amedroz, in JRAS, july 1912, pp. 584-586.
2. « Milal... » IV, 226 (corr. le nom). Cfr. ZDMG, t. LIII, p. 68.
3. Celui qui complète la centaine après les 99 noms connus de Dieu, le « *Ism A'ẓam* ». Cfr. déjà al Tirmiḏî († 255/869) *Khatam al Awlîyâ*, quest. 131 à 141.
4. Le titre 1° s'arrête là (cfr. p. I, n. 3).

4° : vers 410/1009 :

Dans les *Akhbâr al Ḥallâj*[1], antérieurs à Ibn Bâkoûyeh († 442/1050), qui en a donné une sorte d'abrégé[2], se trouve un fragment des œuvres d'al Ḥallâj, — et le ḥallâjiyen qui l'avait communiqué, répondit à un témoin qui l'interrogeait sur la portée de ce texte[3] :

« لا يسلم لأحدٍ معناها إلاّ لرسول الله صلعم استحقاقاً و لِيَ تبعاً »

« Le sens de ce passage n'est accessible qu'au Prophète (sur lui la ṣalât et la paix !), parce qu'il y a droit par lui-même, — et à moi, parce que je l'imite ». Ce qui semble inspiré de deux passages des « Ṭawâsîn » (*b-7°*, *e-25°*). — On y trouve aussi[4], sur l'autorité d'Aḥmad-ibn-'Âṣim al Baydhâwî, une récension diluée en tercet du distique « Joḥoûdî laka taqdîso... » (cfr. infrà *f-10°*) :

La voici, — en supprimant l'introduction de prose rimée qui la précède, sur la méthode de « *tanzîh* » qu'implique la vraie notion de Dieu (cfr. suprà, p. II, la *'aqidah* citée, — et infrà, p. 7) :

سمعتُ الحسين بن منصور يملي على بعض تلامذته
ان « اللّه... لا تصوّرهُ خطرةٌ ، ولا تعتريهُ فَترةٌ ، مَن عَرفهُ طَا[شَ]
و انشا يقول

جُنُونِي لَكَ تَقْدِيسٌ ، و ظَنِّي فيك تَهْوِيسٌ ،
و قَدْ حَيَّرَنِي حِبٌّ ، و طَرْفٌ فِيهِ تَقْوِيسٌ ،
و قَدْ دَلَّ دَليلُ الحُبِّ ، انَّ القُرْبَ تَلْبِيسٌ ،

1. Mss. MB 888, ff. 333a-341a, Solaymânîyah 1028, XXV, ff. 3-15.
2. « *Kitdb biddyat ḥdl al H....wa nihâyatihi* » ; in ms. Żâhirîyah, Damas, catal. p. 30, n° 81 (majmoû'ah).
3. Ms. MB 888, f° 339b, Ms. Sol. f.
4. Ms. MB 888, f° 336b.

« J'ai entendu al Ḥosayn ibn Manṣoûr dicter à l'un de ses disciples : — « Dieu... qu'aucune intuition ne se représente, « qu'aucune époque sans prophète n'atteint; qui L'a connu « devient insensé »; et il se mit à réciter :

« Ma folie, c'est Ta sainteté! Mon entendement n'est, en « Toi, qu'extravagance! — Ah! l'objet aimé m'a ébloui, — « qui force mon regard à dévier! Celui qui guide vers « l'amour a montré, — qu'à regarder de plus près, tout paraît équivoque! ».

5° : vers 430/1029 :

C'est dans le commentaire du Qorân, intitulé « Laṭâyf al ishârât[1]... » d'Aboû al Qâsim al Qoshayrî († 465/1074), que nous trouvons le premier emprunt littéral fait aux « Ṭawâsîn » (cfr. infrà *11 f-10°*) pour commenter le verset XV, 42; le distique « Joḥoûdî... »

« ..فالخواصّ عباده الذين محاهم عن شواهدهم ..... و صانهم عن اسباب الفرقة ..... باستهلاكهم فى شهوده و استغراقهم فى وجوده ، فایّ سبيل للشيطان اليهم و ایّ يد للعدو عليهم ، و من اشهده الحق حقائق التوحيد و راى العالم معترفا فى ثقة التقدير لم يكن نهباً للاغيار فمتى يكون للغير عليه تسلّط ، فى معناه قالوا

جحودى لَكَ تقديسٌ و عَقْلى فيكَ تَهْوِيسُ
فمن آدَم الّاك و من فى البين إبليسُ!

« Les intimes de Dieu sont les fidèles qu'Il a effacés de leurs propres représentations... purifiés des choses qui les

1. Ms. Yénî Jâmi' n° 101, p. 175. Al Qoshayrî le cite de nouveau, in Qor. XXIII, 99.

séparaient (de lui),... ils se sont anéantis dans Sa propre représentation, — ils se sont noyés dans Sa propre essence. Alors, comment Satan les rejoindrait-il, comment l'ennemi les surprendrait-il? Celui à qui Dieu a fait voir les réalités du Tawḥîd, — celui qui a vu le monde équilibré selon la sécurité du plan créateur, comment les autres choses le capteraient-elles, quand donc un autre que Dieu pourrait-il le posséder? C'est dans ce sens[1] que l'on a dit[2] :

(distique de mètre *hazaj*) :

« Par mon refus (d'adorer Adam), Tu affirmes sa sainteté! — Ah! ma raison est, pour Toi, déraison! — Qui est-ce Adam, sinon Toi? Et celui qui est séparé[3], c'est Iblîs! »

6° : vers 450/1058 :

Al Hojwîrî († ap. 466/1074) dans son *Kashf'al Maḥjoûb*[4] raconte une anecdote de Aboû al Ḥârith [Thâbit] al Bonânî, ṣoûfî qui vivait au milieu du second siècle[5], — et admettait déjà la théorie ancienne du double nom d'Iblîs, jadis nommé *'Azâzîl*[6] (cfr. ici, infrà, *f-26°*).

Il attribue à Al Jonayd[7] la paternité d'un dialogue avec Iblîs où celui-ci paraît s'inspirer du thème que les « Ṭawâsîn » lui prêtent.

7° : vers 580/1184 :

Al Sohrawardî d'Alep († 587/1191) dans sa *Kalimat al taṣawwof*[8] attribue formellement au *Kitâb al Ṭawâsîn*

1. On voit la restriction prudente d'al Qoshayrî.
2. Nouvelle restriction; il n'ose pas nommer al Ḥallâj.
3. de Toi; cfr. Maqdisî († 660/1262) in « *Sharḥ ḥâl al awliyâ* » ms. Paris, 1641 f° 257a : « فَمَنْ انا في البين ، حَتَّى اجعل الواحد اثنين... ».
4. Texte persan, trad. angl. Nicholson, pp. 411-412.
5. Cfr. al Makkî « *Qoût al Qoloûb* » I, 47, 50, ... et Sha'rânî, l. c. I, 35-36.
6. Corriger la ponctuation « 'Azrâîl » adoptée par Nicholson.
7. Pp. 129-130.
8. Ms. India Office, Persian 1922 n° 5, f^os 24°-30°.

d'al Ḥallâj une phrase qui figure ici (cfr. infrà *b-7°*) : et son témoignage est d'autant plus probant que nous savons, par son commentaire du « ta'arrof » d'al Kalabâḍî, qu'il s'était référé directement aux œuvres mêmes d'al Ḥallâj.

8° : vers 580/1184 :

Roûzbahân al Baqlî († 606/1209), en dehors de son commentaire aux « Ṭawâsîn » signalé plus haut, — a cité les « Ṭawâsîn » dans ses autres œuvres : le distique « Joḥoûdî » (*11-f-10°*) dans son « tafsîr » (*380-a-17°*, 26°), — et deux fragments des « Ṭawâsîn (*11-f*-20° seq, *k*-1°) dans ses « Shaṭḥîyât » (*1091-a*-158°, 201°), avant le dernier livre qui est consacré à commenter les « Ṭawâsîn ».

9° : vers 580/1184 :

Farîd al Dîn 'Aṭṭâr († centenaire vers 620/1223) semble avoir connu au moins indirectement les « Ṭawâsîn », puisqu'il développe dans son *Manṭiq al ṭayr* (cfr. *1101-e-1°*) leur allégorie du papillon et de la chandelle (cfr. *11-b-2°* seq.). — Mais le passage suivant[1] de son *Taḍkirat al awlîyâ* prouve qu'il tenait à paraître réprouver le caractère « révélé » et « divin » attribué aux « Ṭawâsîn » dans certains cercles ṣoûfîs « zanâdiqah », à Bagdad :

a) Éd. Nicholson II, 136 :

... مرا عجب آمذ از کسی سه روا دارذ که از درختی (Qor. XX, 14)
« انا الله » بر آیذ و درخت در میا زنه جرا روا نباشذ که از حسین
« انا الحقّ » بر آیذ و حسین در میان نه و جنانک حقّ تعالی بزبان
عمر سخن گفت که « إِنّ الحقّ لَيَنْطِقُ على لسان عُمَرَ » و اینجا نه
حلول کار دارذ و نه اتّحاد ...

1. Cfr. *1101-c-14°*; peut-être recopié d'un autre auteur, qui serait également la source d'un passage analogue d'al Hojwîrî l. c. p. 152, l. 25.

b) Traduction arabe anonyme intitulée « Bâb fî manâqib... al Ḥallâj[1] » :

قيل ... و من العجب انّهم يسمعون كلام اللّه تعالى من (Qor. XX, 14)
الشجرة بانّى « انا اللّه لا اله الاّ هو » و يقولون « قال اللّه تعالى » كذا ،
و لا ينسبونه الى الشجرة ، و انّهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور
« انا الحقّ » و يقولون « قال ابن منصور » كذا ، و لا يقولون ان « اللّه
قال كذا بلسَان الحلاج » كما روى ان اللّه تعالى تكلّم بِلِسانِ عُمَر رضع
و لا حلول و لا اتّحاد فيه... »

...Et, chose étonnante, s'ils écoutent[2] Dieu parler, par le Buisson Ardent, et dire « c'est Moi, Dieu, Celui qui seul est Dieu », — ils disent, en citant cette parole : « Dieu, qu'Il soit exalté !, a dit... », — sans l'attribuer au Buisson; tandis que s'ils écoutent[3] Dieu parler par le Buisson Ardent de l'être d'Ibn Manṣoûr (=al Ḥallâj), et dire « Je suis la Vérité ! », — ils disent en citant cette parole « Ibn Manṣoûr a dit... » et non pas « Dieu a dit par la langue d'al Ḥallâj... » ainsi qu'il est dit, pourtant, dans le hadîth, pour 'Omar, « que Dieu parlait par sa langue », sans qu'il y eût en cela « ḥoloûl » ni « ittiḥâd ».

Ce passage est très important; d'abord parce qu'il vise expressément deux phrases des « Ṭawâsîn » (*11-c-7°*, *f-23°*); ensuite, parce qu'il use, pour les ramener à la pensée orthodoxe, d'un ḥadîth sur 'Omar dont al Baqlî se servait à la même époque dans le même but[4]; enfin parce qu'il fait éclater la différence entre la doctrine ḥallâjiyenne[5] de la « déification », sans confusion, ni destruction, de l'homme sanctifié, — et

1. Cfr. *1101-c-B.*
2. Quand on récite le Qorân, soûrate Ṭahâ.
3. Quand on lit les « Ṭawâsîn ».
4. Cfr. ici infrà; et al Hojwîrî *Kashf al maḥjoûb*, éd. Nicholson, p. 254.
5. Excommuniée par l'Islâm, forcément.

le monisme des ṣoûfîs postérieurs pour qui le saint ne personnalise pas plus que le « Buisson Ardent » de la vision mosaïque, le Dieu qu'ils proclament tous deux.

10° :

Ibn 'Arabî († 638/1240), le véritable fondateur du panthéisme philosophique arabe, examine et adopte, en la transformant, la théorie ḥallâjiyenne des deux dimensions du plan de l'entendement, *ṭoûl* wa *'ardh*, *sonan* wa *fardh*, formulée par al Ḥallâj dans son « Kitâb al ṣayhoûr 'fî naqdh al dayhoûr[1] » ; — analysée par Ibn 'Arabî dans ses « Fotoûḥât al Makkîyah », t. I, p. 188, et t. IV, p. 367[2] surtout, au cours d'un magnifique éloge d'al Ḥosayn ibn Manṣoûr al Ḥallâj.

Or cette théorie est rappelée dans les « Ṭawâsîn » (cfr. infrà *11-k-16°*), de façon très nette.

11° :

Moḥibb al Dîn Ibn al Najjâr († 643/1245) donne[3], comme al Hojwîrî[4], une anecdote attribuée à al Jonayd, où Iblîs explique son refus de la même manière que dans les « Ṭawâsîn » (cfr. *11-f-13°*).

12° :

'Izz al Dîn al Maqdisî († 660/1262), le célèbre docteur shâfi'ite, avait étudié de près les « Ṭawâsin ». Dans son « Sharḥ ḥâl al awlîyâ »[5], — il y a tel passage en prose rimée qui en est directement inspiré (cfr. *11-b-7°*, *e-23°*). Et dans son fameux « taflîs Iblîs »[6], non seulement il reprend, en l'adoucissant un peu, la thèse d' « Iblîs martyr d'amour »,

1. Voir sur cet ouvrage, discussion in *Bibliographie 10-c-5°*.
2. Éd. impr. Caire 1269/1852-1274/1857. Cfr. *421-b-1°*, 27°.
3. Cfr. Ṣafadî, commentaire d'Ibn Zaydoûn, éd. Bagdad, 1327, pp. 83-84.
4. Cfr. ici plus haut, n° *6*.
5. Ms. BN 1641 f° 249a, 257a.
6. Impr. Caire 1324/1906.

mais il transcrit[1], pour la développer, des phrases entières des « Ṭawâsîn » (cfr. *11-f-13°*, *14°*, *15°*, *28°*, *34°*), sans avouer où il les prend.

13° :

'Afîf al Dîn al Tilimsânî (†690/1291), commentant les « Mawâqif »[2], déclare, à propos d'al Ḥallâj[3], en pensant à son « Ana al Ḥaqq » :

« ..فعرّف المحجوبين بربّه عزّ و جلّ فراوه و لم يروا ربّه تبارك و تعالى فانكروا ... »

« C'était pour faire connaître à ces aveugles son Seigneur, qu'Il soit loué et glorifié ! Mais eux ne virent que lui (al Ḥallâj), et ne virent pas son Seigneur, qu'Il soit béni et exalté ! Et ils le taxèrent de menteur... »

C'est exactement le raisonnement employé dans les « Ṭawâsîn » (*11-f-23°*).

14° :

'Alî al Jildakî (†743/1342), l'alchimiste, observe[4] que l'auteur des « Talwîḥât »[5] s'est appuyé sur une phrase des « Ṭawâsîn » d'al Ḥallâj[6].

15° :

Ibn Jonayd al Shîrâzî signale, vers 791/1389[7], le commentaire des « Ṭawâsîn » écrit par al Baqlî (cfr. plus haut).

1. Pp. 23, 25, 26.
2. Ms. India Office 597, non paginé.
3. In *mawqif al daldlah.*
4. Dans son *Ghâyat al Soroûr* (Cfr. *Bibliographie... 531-a*, et *Rev. Hist. Relig.* LXIII-2, 1911, p. 200 n. 5).
5. C'est Al Sohrawardî d'Alep.
6. Cfr. *11-b-7°*.
7. In « Shadd al izâr » Cfr. Bibliogr. *591-a*.

16° :

'Abd al Karîm al Jîlî († ap. 826/1423)[1] a imaginé une théorie originale de l'*enfer* islamique[2] où, affirme-t-il, se trouvent, à côté de criminels malheureux sans répit, — des suppliciés amoureux de leur supplice, et parmi les damnés des âmes *saintes* « que Dieu a placées en enfer pour y rayonner à travers elles, pour y fixer son regard » quand Il sonde l'enfer :

t. II, p. 35 : « ... اعلم ان من اهل النار أُناسا ، عند الله افضل مِن كثير مِن اهل الجنّة ، أَدْخَلَهُم دار الشقاوة ليتجلّى عليهم فيها فيكون محلّ نظره من الاشقيّاء ، و هذا سرّ غريب ، و امر عجيب ، يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد »

Cette théorie, qui a fait scandale, paraît être issue des « Ṭawâsîn » (cfr. *11-f-20°*, *31°-35°*), avec adjonction d'influences hindoues[3]. Elle se combine ici avec la thèse que l'enfer cessera après le Jour du Jugement, et qu'alors Iblîs retrouvera[4] cette première place qu'il avait jadis auprès de Dieu, quand il s'appelait 'Azâzîl (cfr. *11-f-18°*, *26°*).

De même sa doctrine de la transmigration de l' « Insân al Kâmil », d'âme en âme, depuis le Prophète jusqu'à Al Shiblî, et depuis Al Shiblî jusqu'à son maître Sharaf al Dîn Isma'îl al Jabartî, découle directement de la théorie ḥallâjiyenne du « Hoûwa hoûwa »[5], du « shâhid al ânî »[6], et d'un passage très catégorique des « Ṭawâsîn » (cfr. *11-b-5°*, *6°*, *c-8°*, avec les

1. Enterré à Bagdad, rive gauche, près de l'actuelle mosquée Solṭân 'Alî, dans un petit oratoire qui porte son nom.
2. In *Al Insân al Kâmil*, éd. Caire 1304, t. II, p. 35.
3 (Cfr. *Rev. Hist. Relig.* LXIII-2, 1911, p. 206, n. 3).
4. Cfr. *Al Insân al Kâmil*, II, p. 40, l. 21.
5. Cfr. *Bibliogr. 1091-a-223°*, *224°*.
6. Cfr. *Bibliographie 130-a-1°*.

accusations d'al Ṣoûlî[1] et les lettres citées par al Baghdâdî[2]).

17° :

Shihâb al Dîn Maḥmoûd al Aloûsî († 1270/1853), — l'auteur du tafsîr « Roûḥ al ma'ânî », — cite[3], entre autres sentences taxées de « monisme » (waḥdat al wojoûd), le distique suivant d'al Ḥallâj :

جحودى لك تقديس ، و عقلى فيك منهوس
فـمـا آدم الاّك ، و ما في الكون ابليس

« Par mon refus (d'adorer Adam), Tu affirmes sa sainteté ! Ah ! ma raison est pour Toi déraison ! Qu'est-ce qu'Adam, sinon Toi ? Et Iblîs, lui, n'existe pas ! »

C'est là une déformation[4] moniste (« mâ fî al *kawn* ») du célèbre distique des « Ṭawâsîn » (cfr. *11-f-10°*).

1. *Bibliographie 126-a-10°*.
2. *Bibliographie 201-a-20°*.
3. Ap. « Nashwat al modâm... », impr. Bagdad, 1293/1876, p. 77.
4. Qui figure déjà, paraît-il, dans une des œuvres d'al Kawrânî († 1101/1690) l'auteur du « maslak al mokhtâr ». Il n'est pas sûr qu'en donnant cette citation, al Aloûsî ait su que ce distique est mis par al Ḥallâj dans la bouche d'Iblîs : il semble que pour cet auteur « Joḥoûdî », « mon refus », veuille dire « ma dénégation de Toi », ô Dieu... quand je dis « Je suis Dieu » (Ana al Ḥaqq).

ANALYSE DES CHAPITRES

Explication du titre :

Ṭawâsîn est le pluriel de « Ṭâ Sîn » : « ṭâ » et « sîn » sont deux des lettres initiales inexpliquées, placées en tête de certaines soûrates du Qorân : celles-ci, ط et س, figurent comme « awâyl al soûwar » in Qorân XXVI (*al Sho'arâ*), XXVII (*al Namal*) et XXVIII, (*al Qiṣaṣ*)[1].

Selon la méthode constante d'al Ḥallâj[2] elles symbolisent ici deux mots dont elles sont les deux premières lettres : *ṭâ* de *ṭahârah,* la « pureté [primitive de l'Absolu] », sa « ṭohoûrîyah » dans « l'Azal » (éternité *a parte ante*), celle qu'aucune contingence ne peut ternir ; *sîn* de *sanâ*, la « gloire », révélée dans l' « Abad » (éternité *a parte post*), l'irradiation (tajallî) finale de l'Absolu[3]. Quant au *noûn* qui termine le mot « طواسين », il indique le « *nawâl* », le don gratuit que la Vérité divine fait aux esprits et aux corps où elle vient habiter, par la lueur de sa lumière, par l'attribut de désir et l'attrait amoureux qu'Elle leur a prédestinés dans l'absolu de l'Absolu.

Telle est du moins l'explication qu'en donne al Baqlî au début de son « Commentaire » (ff. 175ᵇ-176ᵃ).

1. Le choix de pareilles lettres pour titre d'un ouvrage mystique n est pas absolument isolé. Al Baqlî nous cite également le *Ḥâ Mîm al qidam* d'Al Wâsiṭî († 320/932), que Jâkoûs al Kordî attribuait à Al Ḥallâj (*C*, f° 175 b = *1091-a-223°*, *224°*).

2. Cfr. ici même (*a-15°*, *f-26°*), et dans les fragments recueillis par al Solamî (cfr. Bibliogr. *170-d-41°*, *42°*).

3. Al Baqlî donne la même origine au ط et au س de Qor. XXVI, 1, dans son *tafsîr* (ms. Berlin, f° 273ᵃ, cfr. f° 303ᵇ).

Surnom de l'auteur : Cette œuvre est la seule où on lise le nom d'al Ḥallâj suivi de « العالم [السيّد] الغريب », ou remplacé purement et simplement par le surnom « Al Gharîb »[1]. Il faut lui attribuer ici la valeur d'une épithète comme « Doctor Singularis »[2].

Sommaire des chapitres :

a) I. *Ṭâ Sîn al sirâj*[3] :

1° Apparition de Moḥammad, flambeau de la lumière du Mystère.

2° Dieu l'a spécialement désigné et illuminé.

3° Son impeccabilité directrice.

4° Sa mission confirmée par Aboû Bakr.

5° Nul n'a ignoré qui il était : cfr. Qor. II, 141.

6° Il est l'origine même et la source de toutes les lumières prophétiques.

7° Antérieur à toutes choses, et même au Qalam.

8° Son existence déborde hors de tout « avant » et « après ».

9° C'est en lui qu'on voit et qu'on connaît, car il est « le signe et le désigné », étant venu avec la Parole Absolue.

10°-13° Il dépasse toute contingence, car la Vérité est en lui.

14° Il domine son caractère d' « être créé », car « lui » est « Il », et « moi » est « Il », et « Il est Il ».

15° Valeur mystique des quatre lettres de son nom.

16°-17° Dieu l'a établi dans sa force et nul ne peut se dérober à sa sagesse.

1. Cfr. ici *e-24°*, *f-1°*, *20°*, *k-1°*. C, f° 171a, 172a = *1091-a-213°*, *214°*).

2. Au moyen âge occidental « Doctor Illuminatus, Subtilis », etc.

3. Ici, en particulier, le « ط » (ṭâ) rappelle la soûrate « Ṭa Ha » (XX), le س (Sîn) la soûrate « Yâ Sîn » (XXXVI), et le ن (noûn) la soûrate « al Noûr » (XXIV) (selon « *Shaṭḥîyât* », f° 176a).

b) II. *Ṭâ Sîn al fahm* (« Tâ Sîn de l'Entendement »)[1] :

1° La compréhension des créatures est impuissante à saisir la réalité, *a fortiori* la réalité de la réalité...

2° Image du papillon volant à la chandelle pour devenir flamme en s'y consumant.

3°-4° Application de l'image, et explication.

5°-6° Tel je serais, si j'étais vraiment « Il », comme doit l'être le Sage ; mais ce n'est pas le cas.

7° Et cela n'a été réalisé que par Moḥammad, qui a « cligné » son œil hors du « où ».

8° Ses trois paroles pendant son ascension à Dieu.

c) III. *Ṭâ Sîn al ṣafwah* (ṣafâ).

1°-2° L'accès de la réalité est malaisé : les quarante étapes du « sâlik ».

3° Arrivée finale au désert.

4°-6° Arrivé là, Moïse entendit la voix de la Vérité dans le Buisson Ardent.

7° Et moi (= al Ḥallâj), je suis comme le Buisson Ardent (Dieu parle par moi).

8°-10° Rejette de toi ton être créé, afin que « tu » sois « Il » et que tu comprennes, en prouvant Dieu, qu'Il doit être en toi la « preuve de la preuve ».

11° Distique (Moïse) : « Ṣayyaranî al Ḥaqq... », Dieu m'a fait devenir la réalité même.

12° La Vérité est en moi.

d) IV. *Ṭâ Sîn al dâyrah*.

1° L'itinéraire du Sage vers le 3e cercle (cercle de la Vérité)

1. Ici, en particulier le *ṭâ* désigne la « ṭahârah » (purification) de la conscience (sirr) libérée de toute imagination, et le déluge (ṭoûfân) de al tawḥîd en elle ; le « sîn » la priorité (sabaq) de l'entendement ; et le « noûn » les flammes (nîrân) de la Réalité (*Shaṭḥîyât*, f° 178b).

en passant par la porte du 1er cercle (cercle de la « réalité de la réalité »).

2°-11° Périls de cet itinéraire : au centre du 3e cercle, Dieu (Qor. II, 262).

e) V. *Ṭâ Sîn al noqṭah.*

1° Le Point (centre du 3e cercle) est l'origine, (et j'y suis).

2° Celui qui reste dans le 1er cercle m'appelle « zindîq ».

3° Celui qui en est au 2e cercle m'appelle « ʿâlim rabbânî ».

4°-7° Celui-là même qui en est arrivé au 3e cercle se trompe sur mon compte et s'écartant, m'oublie : alors qu'il devrait comprendre qu'il doit s'établir comme moi, au *centre* de l'essence divine (Qor. LXXV, 11-13).

8°-10° Image de l'oiseau ṣoûfî qui ne se résigne pas à couper ses ailes pour me rejoindre, et préfère se noyer dans la mer de l'entendement.

11° Schéma géométrique de l'entendement.

11 *bis* Quatrain « Ra'ayto Rabbî bi ʿayni qalbî... »

12° (Cfr. schéma n° 11) : des divers points intérieurs au cercle, un seul est la Vérité, comment le distinguer?

13°-15° (Il faut renoncer à l'entendement) et y aller, comme Moḥammad : qui s'en est rapproché..... (Qor. LIII, 9), (Qor. LIII, 11).

16°-21° La pure simplicité de sa réceptivité à la révélation divine (Qor. LIII, 4), (Qor. LIII, 2).

22° Imite-le, élève-toi pareillement au-dessus des contingences.

22 *bis* Moḥammad s'est rapproché et s'est reculé.

23°-24° Explication de la « distance de deux [portées d']arc ».

25° Celui qui est parvenu au 2e arc seul me comprendra.

26°-27° Cet arc est exprimé par des lettres dont une seule est de l'alphabet arabe : le *mîm* (= *mâ* aḥwä : le contenu de la révélation divine).

28°-30° C'est-à-dire l'autre nom (=la corde du premier arc).

31° La plénitude du discours n'est qu'à Dieu, dans sa réalité.

32° La réalité : son inaccessibilité.

33° Rappel du ḥadîth sur les « deux arcs ».

34°-36° L'élu du Seigneur doit renoncer à tout, tout souffrir.

37°-39° Son éloge : inexprimable dignement.

f) VI. *Ṭâ Sîn al azal wa al iltibâs* 'fî fahm al fahm 'fî siḥḥat al da'âwä bi 'aks al ma'ânî' :

1° Seuls au monde, Iblîs et Moḥammad ont reçu de Dieu mission de Le prêcher.

2° Tous deux, en apparence, ont été appelés à la même vocation[1], ont opposé, le moment de l'épreuve venu[2], le même refus à la tentation.

3°-4°-5° Mais, après l'avoir proclamé, Iblîs y persista, tandis que Moḥammad se rétracta, cherchant refuge en Dieu, avouant qu' « Il retournait les cœurs... »

6°-9° Iblîs, au contraire, poussa l'attachement au « tawḥîd » de Dieu jusqu'à Le séparer de tout[3], pour L'adorer dans l'isolement total (tajrîd); si bien qu'il fut maudit quand il aboutit au « tafrîd », et refusa de se prosterner devant Adam (premier dialogue avec Dieu).

10° Le distique célèbre d'Iblîs : « Joḥoûdî laka taqdîso... »

11° Fin du premier dialogue.

12° Tercet d'Iblîs : « Famâ lî bo'dõ... »

13°-17° Second dialogue : de Moïse et d'Iblîs au Sinaï.

1. Affirmer le Dieu unique, l'un devant les Anges, l'autre devant les hommes « دعوای بمعبود واحد ».

2. Moḥammad, dans le « mi'râj » regardant droit, en face, Dieu.

3. Ceci, qui tend à prouver que Iblîs fut meilleur « mowaḥḥid » que Moḥammad, établit que ce n'est pas la lucidité de la foi qui sauve, mais l'humilité de l'obéissance amoureuse.

18°-19° La double mission d'Iblîs.

[20°-25° Délibération d'Iblîs, Fir'awn et al Ḥallâj, sur la vraie « générosité »; le mot « Ana al Ḥaqq! »]

26° Valeur symbolique du nom primitif d'Iblîs : 'Azâzîl.

27°-28° Dernier dialogue de Dieu et d'Iblîs.

29° Tercet d'Iblîs : « Lâ talomnî... »

30°-32° Aspect équivoque de l'attitude d'Iblîs endurant son supplice.

33°-35° Il conserve toujours sa science supérieure de l'unité de Dieu.

g) VII. *Ṭâ Sîn al mashîyah* (= du décret) :

1° Les quatre enceintes à traverser (du point de vue successif de la science) pour atteindre l'essence divine.

2°-4° Pourquoi Iblîs a refusé d'y pénétrer.

5° Dans la cinquième enceinte réside le Dieu Vivant.

h) VIII. *Ṭâ Sîn al tawḥîd :*

1°-5° Transcendance de la notion de *tawḥîd.*

6°-10° Inconcevabilité logique d'une définition : soit par le « mowaḥḥid » (homme), soit par le « mowaḥḥad » (Dieu), soit en reliant l'Un à l'autre.

i) IX. *Ṭâ Sîn al asrâr fî al tawḥîd :*

1° Caractère divin du substratum intime des consciences (*sirr*).

2°-3° Le « hoûwa hoûwa » est le *hâ* pronominal de tout pronom (hoûwa) exprimé.

4°-14° Mais Dieu est au-delà, et le « tanzîh » préalable qu'exige toute construction de la notion « Dieu » est également nécessaire pour définir le « tawḥîd ».

j) X. *Ṭâ Sîn al tanzîh* :

1°-6° Schéma de tous les termes de comparaison possibles; il faut isoler Dieu hors de tout cela !

7°-15° Dieu n'est même pas le « hoûwa hoûwa ». Exposé et réfutation de toutes les formules proposées du « tawḥîd » (est-il véritable? extemporel? identique au kalâm ou à l'irâdah? est-ce Dieu du point de vue de l'essence? est-ce l'essence? la dénomination et son objet ne font-ils qu'un? est-ce dire « Dieu est Dieu »?)

16°-19° Négation de toutes les causes secondes du point de vue de l'essence divine : les quatre cercles (azal, mafhoûmât, ma'loûmât, jihât).

21°-25° Formules mathématiques du « Lâ ilaha, illâ Allah ! » (nafî wa ithbât).

k) XI. *Bostân al ma'rifah* (= Verger de la Sagesse, au sens de : la « gnose »).

1° La Sagesse est cachée au fond de la « Non-Science » radicale; sans localisation, ni délimitation, ni dénombrement, ni effort, ni tension.

2° Au-delà de toute chose, comme Dieu, son objet.

3°-12° Critique écartant toutes les définitions proposées de la Sagesse; transcendance de cette notion.

15° Le voile du « nom » et de la « forme », qui dérobe le Créateur aux créatures.

16°-17° Les deux dimensions du plan de l'entendement (« longueur et largeur »), appliquées au domaine moral (la « conduite » et « le commandement de la loi »), et au monde physique (esprits et corps); la Sagesse est au-delà, et y échappe.

18° Ce n'est pas l'homme qui peut s'en dire possesseur, mais Dieu seul.

19°-22° Inaccessibilité glorieuse de la Sagesse, et signes distinctifs du Sage.

23° Le Sage est la Sagesse elle-même, et la Sagesse c'est Dieu même.

24°-25° Caractère ineffable de tout cela : puisque le Créateur reste le Créateur, et la Création la Création.

TEXTE

— A —

TEXTE ARABE

I (*a*).

طاسين السّراج

[f° 317a]

1 قال رضى الله عنه، طس[1] سراج من نور الغيب، و بدا و عاد، و جاوزَ السراج و ساد، قمر تجلّى من بين الاقمار، بُرجُهُ فى فَلَكِ الاسرار، سَمّاهُ[2] الحقّ «أُمّيّاً» لِجَمْع هِمّتِهِ، و «حَرَميّاً» لعِظَمِ نعمتِهِ، و «مَكّيّاً» لتمكينِهِ عند قُربه،

—

1. Sic ms. — Rieu lit : ظهر.
2. Deux fois dans le ms.

— B —

VERSION PERSANE

[f° 176b]

1 سراجى[1] بوذ از نور غيب پيدا شد، [هم باز اٰنجا شد بهم سُرُجها متجاوز شد قمرش سيّد شد][2] از ميان اقمار تَجَلّى كرد، كوكب بوذ، برجش[3] فلك اهتزاز بوذ، حقّ اورا أُمّى[4] خواند جمع همّتش‌را، و حرمىّ خواند عظم نعمتش‌را[5]، مَكّى خواند تمكنش‌را در قرب خوذ،

1. C. : چراغى.
2. D.; mq. B.
3. B., D. : برخشى.
4. D. : مى.
5. B., D. : نهمتش‌را.

— A —

2 شَرَحَ صَدْرَهُ ، و رَفَعَ قدره ، [—] و اوجَبَ أَمْرَهُ ، فاظهرَ بَدْرَهُ ، طَلَعَ بَدْرُهُ من غمامة اليَمامَةِ ، واشرقَتْ شَمْسُهُ من ىحية تِهامَة ، و أَضاءَ سِراجُهُ من معدن الكرامة

—

3 ما أَخْبَرَ إِلاّ من بصيرتِهِ ، و لا أَمَرَ بسنّتِهِ إِلاّ من حقِّ سيرتِهِ ، حَضَرَ فاحْضَرَ ، و ابصر فخبر ، و انْذَلَّ فحدَّدَ

4 ما ابصره احدٌ على التحقيق ، سوى الصِّدّيق ، لانّه وافقَهُ ثم رَفَقَهُ ، لئلا يبقى[1] بينهما فريق ،

5 ما عَرَفَهُ عارفٌ إِلاّ جهل وَصْفَهُ

[—]

« و الّذين اتيناهم الكتاب يعرفونه ، كما يعرفون ابناءهم وإِنّ فريقا منهم ليكتمون الحقّ

1. Ms. : يبق.

— B —

2 شرح صدرش كرد ، و رفع قدرش كرد ، و وضع وزرش كرد اَلّذى أَنقَضَ ظَهْرَكَ[1] ، امرش واجب كرد ، بدرش از غمامه يمامه بيرون آورد ، آفتابش از جانب تهامه شرق بزد ، نورش از معدن كرامت برق زد

3] —

—

[—

—

4] —

— [—

—

5 هيچ عارف [f° 177a] اورا نشناخت الاّ كه بر وصف او جاهل شد ، از وصف او پيدا نكرد چه الاّ كه حقّ بكشف آن متولى شد ، قال اللّه تعالى

1. Qor. XCIV, 3.

— A —

وهم يعلمون » (Qor. II, 141)

—

6 انوار النبوّة من نورِهِ برزَتْ [—] ، و انوارهم مِن نوره ظَهَرَتْ ، و ليس فى الانوار نور أَنْوَرَ و أَظْهَر ، و اقدم من القِدَم ، سوى نور صاحب الكَرَمَ ،

7 هِمَّتُهُ سَبَقَتْ الهمم ، و وجودُهُ سَبَقَ العَدَم ، و اسْمُهُ سَبَقَ القلم ، لانّهُ كان قبل الامم ، ما كان فى الآفاق وراَء الآفاق و دون الآفاق أَظْرَفَ و أَشْرَف و أَعْرَف و أَنصَف و اراْف و اخوف و أَعْطَف ، من صاحب هذه القضيّة ، و هو سيّد البرّية ، الذى اسمهُ أَحْمَد ، ونَعْتُهُ اوحد ، و امره أَوْكَد ، و ذاته اوجد ، و صفته أَمْجَد ، و همّتهُ أَفْرَد

8 يا عجبًا ما اظهره و انظره و اكبره و اشهره و انوره ، و اقدره و

— B —

« الّذين آتيناهُم الكتاب » [—] (Qor. II, 141)

6 انوار نبوّت از نور او پيدا شذ ، و انوار او از نور غيب ظاهر شذ ، [—

] —

—

7[1] همّتش برهمه همّتها سبق بزد ، و وجودش بر عدم سبق بزد ، و اسمش بر قلم سبق بزد [—

—

—

—

—

—

—] نامش احد ، و نعتش محمّد [—] ذاتش أَجْوَد ، و صفاتش أَمْجد ، و همّتش أَفْرد ،

8[2] —]

1. l. 5 : A : اضرف (sic).
2. A : « عاجبا... انواره... » (sic).

— A —

ابصره ، لم يزل ، كان ، كان مشهورًا قبل الحواديث والكواين و الاكوان ، و لم يزل كان مذكوراً قبل القبل و بعد البعد و الجواهر و الالوان ، جَوْهَرَهُ صفوىّ ، كلامهُ نَبَوِىّ ، عِلْمهُ عَلَوِىّ ، عبارتهُ عَرَبِىّ ، قبيلتهُ « لا مشرقي و لا مغربىّ » (Qor. XXIV, 35) جنسُهُ ابوىّ ، رفيه[1] رفوىّ ، صاحبهُ أُمّى

9 باشارتهِ[2] أَبْصَرَتْ العيون ، به عرفَتْ السرائر و الضمائر ، و الحقّ انطقهُ ، و الدليل صدقَهُ ، و الحقّ اطلقهُ ، هو الدليل و هو المدلول ، هو الذى (317b) جلا الصدا عن الصدر المغلول[3] ، هو الذى أَتَى بكلام قديم لا مُحْدَث و لا مُقَوَّل و لا مفعول ،

1. S c.
2. Ms. باشاد.
3. Ms. المعلول.

— B —

پیش از حوادث وکواین مشهور بوذ ، و قبل از قبل و بعد از بعد و جواهر و الوان مذکور بوذ [—

—

—

—

—

—

— [

9 باشارت او چشمها روشن شد ، و بذو اسرار و ضمایر شناختند ، [—] او هم دلیل بوذ ، و هم مدلول ، [—

—] با کلام قدیم آمذ ، نه محدث [—] و نه [177b] مفعول ، [—

—

— A —

بالحقّ موصول غير مفصول ، الخارج عن المعقول ، هو الّذى أَخْبَرَ عن النهاية والنهايات ، و نهايات النهاية

10 رَفَعَ الغمام ، واشار الى بيت الحرام ، هو التمام ، هو الهمام ، هو الّذى أمر بِكَسْرِ الاصنام ، هو الّذى أُرْسِلَ الى الأَنام و الاحترام[1]

11 فوقه غمامة بَرَقَتْ ، و تَحْتَهُ برقةٌ لمعَتْ و اشرقَتْ و أَمْطَرَتْ واثمرَّتْ ، العلوم كُلّها قطرة مِن بَحرِهِ ، الحِكَم كُلّها غرفة مِن نَهرِهِ ، الازمان كُلّها ساعة مِن دَهْرِهِ ،

12 الحقّ بِهِ و بِهِ الحقيقةُ [—] هو الاوّل فى الوصلة ، هو الاخر في النبوّة ، و الباطن بالحقيقة ، و

1. Sic ms. pour : الاجرام (?) (Goldziher).

— B —

—

—] از نهايت باين[1] بوذ و از نهايت نهايت

—

10 غمام را[2] برداشت ، و اشارت به بيت حرام كرد ،

—

—

—

11 بالاى سرش غمامه بوذ ، برق زبد[3] تحت قدمش‌را لمعات روشن كرد ، و ببارانيد ثمره داذ ابرش ، علومها قطرة بحر اوست ، [و حكمتها غرفة نهر او ، و زمانها ساعت دهر اوست][4]

12 حقّ با او و حقيقت با او وصدق و رفق باو ، اوّلست در وصلت ، اخرست در نبوّت ،

1. Sic.
2. B : غرامرا (?).
3. Sic.
4. [Mq. D.].

— A —

الظاهر بالمعرفة ،

—

13 ما وَصَلَ الى عِلْمِهِ عالِمٌ ، و لا أَطْلَعَ على فهمِهِ حاكِمٌ ،

14 الحقّ ما اسلمَهُ الى خَلْقِهِ لأَنَّه هو ، و انّى هو ، و هو هو ،

—

15 [ما] خَرَجَ عن ميم « محمّد » ، و ما دَخَلَ فى حآيِهِ أَحدٌ ، حآؤهُ ميم ثانيةٌ و الدال ميم اوّلُه ، داله دوامه[1] ، ميمُهُ مَحَلّهُ ، حآءوهُ حالُهُ ، [حالُهُ][2] ميم ثانية ،

—

16 [اظهر][3] مقالَهُ ، ابرز[4] اعلامَهُ ، أَشاع[4] بُرهانَهُ ، انزل فُرقانَهُ ، اطلق لسانَهُ ، اشرق جنانه ،

1. Ms. دوازه.
2. Mq. ap. ms.
3. اظهر ap. ms.
4. ابرز ap. ms.

— B —

باطنٌ است در حقيقت ،
ظاهرست بمعرفت ،

13 نرسيذ بعلمش هيچ عالم ، ومطّلع نشد بفهمش هيچ حاكم

14 حقّش بكس نبرد[1] زيراكه او او بوذ ، و چون او بوذ ، و او او بوذ — [178a]

15 هيچ خارج از ميم « محمّد » بيرون نرفت ، و هيچ داخل در حآء « محمّد » نرفت ، حآءش ميم ثانيست دالش ميم اوّلست ، داله دوام عزّة ، ميمش محلّ است نزد حقّ ، حاءش حالتست ، حال او ميم ثانيست

16 مقال او ظاهرست ، اعلام او پيذاست ، برهان او شايع است ، فرقان بذو آمد ، زبانش

1. D. : نسبرد.

— A —

اعجز اقرانه ، اثبت بُنيَانَهُ ،
رفع شانه [—

—]

—

—

17 إن هربتَ من ميادينه فأين
السبيل ، فلا دليل ، يأيّها العليل ،
و حِكَم الحُكَمَاء عِنْدَ حكمتِهِ
ككثيب مهيل ،

— B —

نـاطـق كرد ، جـانش روشن
كـرد ، اقـران او ازو عـاجـز
آمدند ، تبيانش ثابت كرد ،
شانش بزرك كرد ،

—

17 ميدانش فراخ كرد [—] كجاست
راه بى، دليل او [—

—

—

1. Mss. : بر.

— A —

1 أَفهام الخلائق لا تتعلّق بالحقيقة ، و الحقيقة لا تتعلّق بالخليقة ، الخواطر علائق ، و علائق الخلائق لا تصل الى الحقائق ، و لادراك الى علْم الحقيقة صعب ، فكيف الى حقيقة الحقيقة ، الحقّ وراء الحقيقة ، و الحقيقة دون الحقّ

2 الفَراش يطير حول المصباح ، الى الصّباح ، و يعود الى الأَشكال ، فيخبِّرهم عن الحال ، بألْطَف المقال ، ثم يمرح بالدّلال ، طمعاً في الوصول الى الكمال

— B —

II (b).

طاسين الفَهْمِ

1 [178b] افهام خلائق بر حقيقت متعلّق نيست ، و حقيقت بر خليقت متعلّق نيست ، خواطر علائق است ، و علائق خلائق در حقائق نرسيد[1] ، ادراك علم حقيقت صعب است ، فكيف الى حقيقة الحقيقة و حقّ حقّ وراى حقيقتست

2 [179a] فراش كرد[د] مصباح كردد تاصباح ، انكه عود كند بأَشكال ، خبر دهد از حال ، بلطف مقال ، انكه بيااميزد[2] بادلال ، طمع در وصول و كمال

1. D. : نرسد.
2. B. : بياميزد = arabe يمزح.

— A —

3 ضوء المصباح عِلم الحقيقة ، و حرارتُهُ حقيقة الحقيقة ، و الوصول اليه حقّ الحقيقة

—

4 لم يرض بضوئه ، و حرارتِه ، فيلقى جملتَهُ فيه ، و الاشكال ينتظرون قدومَهُ ، فيخبّرهم عن النظر ، حين لم يرض بالخبر ، فحينئذٍ[1] يصير متلاشياً ، متصاغرًا ، متطائراً[2] ، فيبقي بلا رسم و جسم و إسم و وسم ، فلأيّ معنى يعود الى الاشكال و بأيّ حالٍ بعد ما حاز ، صارَ مَن وَصَلَ الى النظر ، استغنى عن الخَبَر ، و مَن وَصَلَ الى المنظور استغني عن النَظَرِ

—

—

1. Ms : فحين اذ.
2. Ms : متصابرا.

— B —

3 ضوء مصباح است علم حقيقتست ، وصول برآن حقيقت[1] حقيقتست ، حرارتش حقيقت حقيقتست

4 [179b] راضى نشد بضوء و حرارت ، فَراش تا خوذرا در ان نه انداخت ، اشكال اورا انتظار كردند ، تا ايشانرا از نظر خبر دهذ ، چون راضى نشد از نظر بخبر ، جسدش متلاشى شد ، متصاغر ، متطاير بماند بى رسم و جسم و اسم و وسم ، بس بكذام معني با اشكال آمذى ، و بكذام حال باز كرديدى ، هركه بنظر رسيذ از خبر مستغنى شد ، وهركه بمنظور رسيد از نظر مستغني شد ،

1. Sic. corr. حقّ.

— A —

5 لا يُصَحِّحُ هذه المعانى للمتوانى ، و لا الفانى ، و لا الجانى ، و لا لِمَن يطلب الأَمانى ، كأَنّى كأَنّى ، و كأَنّى هو ، او هو أَنّى ، لا تُوَقّ عَنّي ، إن كُنْتَ « أَنّى »

6 يآيّها الظانّ ، لا تحسب أَنّى « أَنا » الآن ، او يكون او كان ،

—
—
—
—
—] .

7 ان كُنْتَ تفهم فافهم ، ما صحّتْ هذه المعانى لأحدٍ سوى أَحْمَدَ ، (318a) « ما كان محمّد أَبا أَحدٍ » الى « النبيين » ، (Qor. XXXIII, 40) [—] و غاب عن

— B —

5 اين معنى درست نشد [—] تا تمام فانى را كه [—] طلب امانى كند ، چون مَن ، چون مَن چون او ، چون او از مَن ، او از مَن ، نترساند[1] ، مرا چون مَن باشم ،

6 اى خداوندِ ظنّ ، ظنّ مَبَرْ[2] كه مَن منم اكنون ، يا باشم يا بوذم ، [180a] مگر آن عارف جلدم و اين حال منست پاك نيست [و اين حال منست پاك نيست][3] ، اگر اورا باشم ليكن مَن نَه اوم

7 اى نفس بذان كه صحّت اين معانى هيچكس‌را مسلّم نيست جز احد صلوات الله عليه و آله و سلامه « ما كان » محمّد ابا أَحَد ، چون تجاوز

1. B, D : بترساند.
2. لا تحسب = مبر.
3. Mq. D.

— A —

الثقلين ، و غَمَّضَ العينَ عن الأَيْن ، حتّى لم يبق له رين و لا مين ،

8 فكان قاب قوسين (Qor. LIII,9) حين وصل الى مفازة عِلْم الحقيقة أَخْبَرَ عن الفؤاد و خَبَرَ ، لمّا وصل الى حقّ الحقيقة ، تَرَكَ المُراد ، واستسلم للجَوَاد ، و حين وصل الى الحقّ عاد فقال « سَجَدَ لك سَوَادي[1] ، وآمَنَ بك فوادي » — لمّا وصل الى [غاية][2] الغايات قال « لا أُحْصِي[3] ثناء عليك » — و حين وصل الى حقيقة الحقيقة قال « انت كما اثنيتَ على نفسك » — جَحَدَ الهوى ،

— B —

كرد از كونين ، و غائب شد از ثقلين ، و چشم بر هم نهاذ از بين ، تا نمانَد رين[4] و مين ،

8 « فكان قاب قوسين [180b] أَو أَدْنَى » چون بِمفَاوِز علم حقيقت رسيذ خبر از سواد خوذ داذ ، هر كه بحق[5] حقيقت رسد ترك مراد گويذ ، استسلام كند جواد[6] را ، چون بحقّ رسد باز آيذ چنين گفت « سَجَدَ لَكَ سَوَادِي وَ آمَنَ بِكَ فوَادِي ، » چون بغايت[7] غايات برسيد قال « لا أُحْصِي ثناء عليك » چون بحقيقت حقيقت رسيذ گفت « أَنْتَ كَما أَثْنَيْتَ على نَفْسِكَ » از

1. Ms. . سواد.
2. Mot omis.
3. Ms. : لا حصى (sic).

4. D : وين.
5. B, D : بحقيقت (sic).
6. B, D : جواب.
7. D : بغايات.

— A —

فَلَحَقَ المُناَ ، « ما كَذَبَ الفواد
ما رأَى » (Qor. LIII, 11) عند
سدرة المنتهى ، ما التفت يميناً
الى الحقيقة و لا شمالا الى
حقيقة، الحقيقة « ما زاغ البصر
و ما طغى » (Qor. LIII, 17)

4. Cfr. persan.

— B —

هَوَا ببرُيد ، بمُراد رسيذ ، « ما
كَذَبَ الفُوَادُ ، مَا رَاىَ » عند
سدرة المنتهى ، بيَمين و يسار
ننگرست بحقيقت و در حقيقت
خوذ ننگرست « ما زَاغَ البَصَرُ
و ما طغى »

— A —

III (*c*).

[طاسين الصفاء]

1 الحقيقةُ دقيقة ، طُرُقُها مضيقة ، فيها نيران شهيقة ، ودونها مفازة عميقة ، الغَرِيبُ سَلَكَها ، يخبّر عن قطع مقامات الاربعين ، مثل مقام الأَدَب ، و الـذَّهَب[1] ، و السَّبَب ، و الطَّلَب ، والعجب ، والعَطَب والطرب ، و الشره ، و النزه[2] و الصفاء ، والصدق ، والرفق ، والعتق ، و التسويح[3] ، و الترويح ، و التماني ، و الشهود ، و الوجود ، و العدّ ، و الكدّ ، والرّدّ ، والامتداد ، والاعتداد ،

1. Corr. du ms. sur الرهب.
2. Ms : البرة.
3. Répété en marge.

— B —

1 حقيقت واقع است ، طرقش مضيق است ، دران نيران شهيق است ، نزد آن مفارقه[1] ، عميق است ، غريب راه كند انجا ازراه بريدن[2] مقامات اربعين خبر دهد مثل مقام أَدَب ، و رَهَب ، و نَصَب ، و طَلَب ، و طَرَب ، و عَجَب ، و عَطَب ، و شره[3] ، و نزه ، و صفاء ، و صدق ، و رفق ، و عتق ، و تصريح ، و ترويح ، و تمييز ، و شهود ، و وجود ، و عدّ ، و كدّ ، و ردّ ، و امتداد ،

1. B, D : *sic*, pour مفازة.
2. B : برندن.
3. B, D : شرف.

— A —

و الانفراد ، و الانقياد ، و المُراد ،
(و الشهود)[1] و الحضور ، و
الرياضة ، و الحياطة ، و الافتقاد
و الاصطلاد ، و التدبُّر ، و التحيُّر ،
و التفكُّر ، و التصبُّر ، و التغيُّر ،
و الرَّفْض ، و التّيقّص[2] ، و الرعاية ،
و الهداية ، و البداية ، فَهِيَ مقام
اهل الصفاء و الصفوية

2 و لِكُلِّ مقامٍ معلومٌ مفهومٌ و غير مفهوم

3 ثُمَّ دَخَلَ على المفازة و حازها ،
ثُمَّ جازها فَمَا لِأَهْلٍ و المَهَل
من الجبل و السهل

4 « فلمّا قضى موسى الأَجَل » (Qor. XXVIII, 29) تَرَكَ الاهلَ ،
حَين صَارَ للحقيقةِ اهلٌ ، و مع
ذلك كُلُّهُ رضي بالخبر دون

1. A supprimer.
2. Sic : Ms.

— B —

و اعتداد ، و انفراد ، و انقياد ،
و[1] مُراد ، و حضور ، و رياضت ،
و حياطت ، و افتقاد ، و
اصطلاد ، [و تدبّر ، و تحيّر ، و تفكّر ،
و تصبّر ، تعبّر ، [—] رفض][2]
و نقص ، و رعايت ، و هدايت ،
و بدايت ، اين مقامات اهل
صفا و صفويست

2 هر مقامی‌را علوميست ، بعضی مفهوم و بعضی نا مفهوم

3 بعد ازين در مفاوز روند ، و
انكه حاير شوند از اهل و مهل
و جبل و سهل بكذرند

4 « فلّما قضي موسى الاجل »
چون (از ين مقامات اربعين
بكذشت ...)[3] [—] چون
حقيقت‌را اهل شد ، بازآن همه

1. Mq. D.
2. Mq. B.
3. Glose.

— A —

النظر، ليكون فرقاً بينَهُ و بين
خير البَشَر فقالَ « لَعَلّي آتيكم
منها بِخَبَرٍ» (Qor. XX, 10) —

5 فاذا رضي المهتدى[1] بالخَبَرِ،
فكيف [لا] يكون المقتدي[2] على
الاثر

—

6 مِن الشجرة، مِن جانبِ الطور[3]،
ما سمع من شجرةٍ، ما سمع
من برزةٍ،

7 و مثلي مثل تلك الشجرة هذا
كلامُهُ

8 فالحقيقة، و الحقيقة خليقة، دَعْ
الخليقة لتكون انت هو او هو
انت من حيث الحقيقة

—

9 لانّي واصفٌ، و الموصوف
واصفٌ، و الواصف بالحقيقة،
فكيف الموصوف!

1. Ms. : المهتادى.
2. Ms. : المقتد.
3. Corr. : ms. : الشجرة.

— B —

راضى شد بِخَبَرِ دون از نظر،
تا فرقى باشد ميان مهتر و كهتر
قالَ « لَعَلّي آتيكم مِنها بِخَبَرٍ»

5 چون مهتدى[1] بخبر قانع شد،
چون راضى نشود مقتدى باثر،

—

6 قالَ مِن الشجرة، مِن جانب
الطور از شجره نشنيد[2]، ليكن از
حقّ شنيد

7 (حلّاج گفت) مثل [181a] من
مثل آن شجره است [—]

8 حقيقت حقيقتست و خليقت
خليقت، تو خليقت بكذار تا
تو او باشى و او تو باشد من
حيث الحقيقة

9 زيراكه من وصف ام، و وصف
وصف واصف است بحقيقت،
پس واصف چون باشد!

1. D : مقتدى.
2. D : بسسد.

— A —

10 فقال له الحقّ « انت تهدى الى الدليل ، لا الى المدلول ، و انا دليل الدليل ، [بسيط]

11 « صَيَّرَنى الحقّ ما[1] حقيقة ، بالعَهْدِ و العَقْدِ و الوثيقة شهد سِرِّى بلا ضميرى ، « هذا » سِرّى « ذا » و « ذا » حقيقة ، »

12 [—]
[—]
[—]
[—]
[—]

1. Sic : ms.

— B —

10 حق اورا گويد « كه تو راه نماى بردليل نه بمدلول ، اول من دليل دليلم — انكه گفت

11 كه حقّ مرا جاى حقيقت كرد ، بعهد و عقد و وثيقه ، شاهد من سرّست بى ضمير من ، اين سرّمنست وراى طريقت ،

12 [گفت حق با من گفت از جنان من علم من بزبان من مرا نزديك كرد بخوذ بَعد از بُعد من خاص كردانيد مرا و بركزيده را[1]]

1. D : مرا.

IV (d)

[طاسين الدائرة]

— A —

1 البرّانى ما وصل اليها ، و الثانى وَصَلَ و انْقَطَعَ ، و الثالث ضَلَّ[1] فى مفازة « حقيقة الحقيقةِ »

—

—

—

—

—

—

2 و هيهات مَن يَدْخُل الدائرة ، و الطريق مسدود [318b]

1. Ms. : ظل.

— B —

[181b] 1

دایره برانی انست [182a] که بذان توان رسیذ ، [یعنی با اوّل که سر دایره است] مثل ب ثانی [باب دیکرست که در دایره است] مثل ب آن بابیست که بان رسید و راه آن کم کنند ، سوم مفاوز حقیقت حقیقتست [یعنی آن باب که هم چون با است مقابل آن دو باب و[1] در زیر دایره ثانی]

2 هیهات که در دایره روذ ، چون در بسته است ، و طالب

1. Mq. D.

— A —

و الطالب مردود ، و نقطة الفوقانىّ[1] همّتُهُ ، و نقطة[2] التّحتانيّ رُجُوعُهُ الى اصلِهِ ، و نقطة[2] الوَسْطانيّ تَحَيُّرُهُ ،

—

—

—

—

—

—

3 و الدائرة ما لها بابٌ ، و النقطة الّتى فى وسطِ الدائرة هى الحقيقة

—

4 و مَعْنَى الحقيقةِ شىءٌ ، لا تغيب عَنْهُ الظواهر و البواطن ،

1. Ms. الفوقنى.
2. Ms. نقط.

— B —

مردوداست ، نقطة فوقانى همت اوست [آن نقطة خواهد كه بر يسار دايره است[1] ، نزديك دايره][2] نقطة تحتانى رجوع اوست با اصل خوذ [آن نقطة خواهد كه در دايره[3] است بجانب يمين] ، نقطه وسطانى تحيّر اوست [بوسطانى آن خواهد كه در دايره[4] است بجانب يسار]

3 دايره را در نيست [يعنى دايره كه در وسط دايرهٔ ثانيست كوچك] ، نقطه كه در وسط دايره[5] است آن حقيقت است

4 معنى حقيقت حيرتست كه ظواهر و بواطن ازو غايب[6]

1. var. : + دردايره اول (f° 183a).
2. Mq. B.
3. + ثانى (id.).
4. + ثالث (id.).
5. + ثالث (id.).
6. C. : ظاهر و باطن.

— A —

و لا تُـقْبـلُ الأَشـكالَ

—

5 فـإِنْ اردتَّ فَهْم مـا اشرتُ اليك « فَخُذْ اربعة مِن الطَّيْرِ فصرهُنَّ اليك » (Qor. II, 262) لأَنَّ الحقّ، لا يطير

6 الغيرةُ أَحْضَرَتْهـا بَعْـدَ الغَيْبـةِ ، و الهيبةُ مَنَعَتْها، و الحيرة سَلَبَتْها ،

—

—

7 هذه معاني الحقيقةِ ، [—

—

—] ، و ادقّ مِن ذلك فَهْمُ الفَهْمِ لأَخْفـاءَ الوَهْمِ

8 هذا مِن حول الدائرةِ ينظر ، لا مِن وراء الدائرة

1. Ms. : الطير (sic).
2 Ms. : معنها ...بسلبتها.

— B —

نيست اشكـال قبول نكنـد

[f° 183b]

5 اگر فهم اشارت مـا ميخواهى « فَخُذْ اربَعَةً من الطَّيْرِ فَصُرهُنَّ اليك » لانّ الحقّ لا يَطيرُ

—

6 [f° 184b] غيرتش حـاضر كند اورا بعد از غيبت ، هيبتش آن خليقت‌را منع كند ، حَيرتش اورا سلب كند[1]

7 اين معانى حقيقتست ، دقيق‌تر ازيـن دايـرهٔ معـادن اسـت و ماثورهٔ[2] قواطن ، [185a] ازين دقيقتر فهم فهم است باخفا وهم

8 اين از حقّ دايره ، نه از وراى دايره

1. Autre version (f° 183b) : C : حَيرتش بربايد.
2. D. : مأثره.

— A —

9 و امّا عِلْمُ عِلْمِ الحقيقة حَرَمِىٌّ ،
[—] و الدائرة حرمتُهُ[1]

—

10 فَلِذَلك سُمِّىَ النبّى صلعم
« حَرَمِيًّا » ، ما خَرَجَ مِن دائرة
الحرم ، [—]

11 و هو ورآءه فقال « آه! » [—
—
[—

1. Lacune : compléter : الاهو.

— B —

9 عِلم حقيقت ندانست ، زيراكه
عـاجز مى بوذ ، علم طـالب
است و دايره حرم است

10 از براى اين حقش « حرمى »
خواند ، كه از دايره حرم جز او
بيرون [185b] نيامذ

11 ترسنـده و آوّاه بوذ بلبـاس
حقيقت بيرون آمذ ، خليقت را
آوّه زد

— A — — B —

V (e).

[طاسين النُّقْطَةِ][1]

— A —

1 وادقّ مِن ذَلِكَ ذِكْرُ النُقْطَةِ ، و هو الأَصْلُ ، لا يزيد و لا يَنقص ، و لا يبيد ،

—

2 اُلْمنكِرُ هو[1] فى دائرة البرّانى ، و أَنْكَرَ حالى حين لم يرانى ، و بالزَّندقة سَمّانى ، و بالسُّوء رمانى ، [—

—

—

[—

3 وصاحب الدائرة الثانية ظَنّنى « الْعالم الرّبّانىّ »

4 و الّذى وَصَلَ الى الثالثة ، حَسِبَ انّى في الأَمانى

1. Ms. هى.

— B —

1 از ان دقيق‌تر نقطه است كه او اصل است ، زيادت و نقصان نشوذ ، فنا بذو راه نداند ،

2 منكر بماند در دايره برانى ، منكر شوذ حال مرا نه بيند ، بزندقة مرا مسمّى كند ، تير بذى در من اندازد ، فرياذ كند انكه كه شان من ببيند ، در دايره حرم كه وراى وراست فرياذ كند[2] ،

3 [f° 186a] صاحب دايره ثانى ظن برد كه من عالمى ربانى ام

4 آنكه رسيد بدايره ثالث ، بندارد كه من در امانى ام

1. نقطه دايره ثالث (f° 185b).
2. Ms. D. : زند.

— A —

5 و الّذى وَصَلَ الى دائرة الحقيقة نسانى ، و غاب عن عيانى ،

—

6 « كَلّا لا وَزَرَ الى ربّك يومئذٍ المستَقَرّ ينبّه لانسان يومئذٍ بماَ قدّم و اخّر » (Qor. LXXV, 11-13)

7 يفوت[1] الى الخَبَرِ، فرّ الى الوزر، خَافَ مِن الشرر، اغترّ و فرّر،

—

8 رايتُ طيرًا من طيور الصوفيّة ، عليه جناحَان ، و انكر شانى حين بقي على الطيرانِ ،

—

9 فسَئَلَنى عن الصَّفَاء ، فَقُلتُ لَهُ « اقطعْ جناحك بمقارِضِ الفَنَاء ، و الّا فلا تَتبَعْنى »

10 فقال « بجناحِ الطير [—] » فقلتُ له « و يحكَ ! » ليس

1. Ms. يموت.

— B —

5 آنكه بدايره حقيقت رسد فراموش كند و غايب شوذ از عيان من ،

6 « كلّا لا وزر الى ربّك يوميذٍ المستقرّ ينبّه الانسان يوميذٍ بما قدّم و اخّر »

7 در خبر گُريخت ، و در وَزر گُريخت ، از شرر بترسيذ ، غره شد ،

8 مرغى از مرغان تصوف ديذم كه با جناح تصوف مى بريد ، و بر من انكار كرد ، جواز بريدن بازماند

9 [186b] از من صفا پرسيد گفتم جناحت بمقراض فنا ببر و اگر نه با مَن ، مَپَر

10 مرغ تصوف گفت « كه بجناح خوذ نزد دوست خوذ مى پرم »

1. Omis ap. ms. B.

— A —

كمثله شیءٌ و هو السميع البصير [Qor. XLII, 9] » فَوَقَفَ يومئذٍ فی بَحْرِ الفَهْمِ و غَرِقَ

11 و صورة الفَهْمِ هٰذا [—] [وافر]

رايتُ رَبّی[1] بعين قَلْبٍ ،
فقلتُ « مَن أَنْتَ؟ » قال « أَنْتَ ! »
فَلَيْسَ للأَيْنَ[2] مِنْكَ أَيْنَ ،
و لَيْسَ أَيْنَ بِحَيْثُ أَنْتَ
و لَيْسَ لِلدَّهْرِ عَنْكَ وَهْمٌ ،
فيعلم الوَهْم أَيْنَ أَنْتَ
أَنْتَ الَّذی حُزْتَ كُلّ أَيْنَ ،
بِنَحْوِ لا أَيْنَ فأَيْنَ أَنْتَ؟

12] —
—
— [

13] —
—] ، على قَلْبِهِ بَاتَ[3] ، [—]
مِن رَبِّهِ دَنَی ، غاب حَيْنَ رَآنی

1. Allusion à un hadîth célèbre.
2. Ms. : فلان لا اين.
3. Sic? Ms. : يات.

— B —

گفتم « ويحك ليس كمثله شی » انكه در بحر فهم افتاذ و غرق شد

11 صورت فهم‌را در دا يره و دا يره اينست

—]
—
—
—
[—

12 نقطه اول از دايره افكار فهم است ، يكی از آن حق است و ديكر آن باطل

13 (187a) « دَنَا » سُمُوًّا « فتدَلَّی » عُلُوًّا[1] ، دَنَا طَلَباً فتدلَّی طرباً ، مِن قَبْلِهِ نَأَی ، و مِن رَبِّهِ دَنَا ،

1. Allusion : Qor. LIII, 9.

— A —

ما غَابَ ، كَيْفَ حَضَرَ ما حَضَرَ، كَيْفَ نَظَرَ ما نَظَرَ،

—

—

14 تَحَيَّرَ فأبْصَرَ ، أَبْصَرَ فتَحَيَّرَ ، شُوهِدَ فشاهَدَ ، وَصَلَ فانْفَصَلَ ، وَصَلَ بالمُرَادِ فانْفَصَلَ عن الفُؤادِ ، « ما كذب الفواد ما رأى » (Qor. LIII, 11)

15 أَخفاهُ فأَدْناهُ ، و أَوْلاهُ فأَصْفاهُ ، و أَرْوَاهُ (319a) فَغَذَاهُ ، و صَفَاهُ فاصْطَفَاهُ ، و دعاهُ فَنَدَاهُ ، و بَلَاهُ فأَشْفاهُ ، و وَقَاهُ فامطاهُ[3] ،

—

16 فكان « قاب » ، حين ثاب[1] و اصاب ، و دُعِيَ فاجاب ، و ابصر فغاب ، و شرب فَطابَ ، و قرب فَهابَ ، فَارَقَ

1. Ms. : يات.
2. Corriger : آب.
3. Sic. ms.

— B —

غايب شذ چون بديذه غايب نشذ ، چون حاضر شذ حاضر نشذ ، چون نگاه كرد چون بنگريست ،

14 بديد بنمودندش حيار كردندش ، شهود بوذ شاهد شد ، واصل شد انكاه فاصل شد ، بمراد رسيد از فواد باز ماند « ما كَذَبَ الفُؤادُ ما رَاى »

15 بنهانش كرد انكهش نزديك كرد ، بداذ اورا مراد بركزيدش ، مداواة كردش ، ببروردش ، صافى كردش ، بركزيدش ، بخواندش ، نداكردش [—]

16 فكان[1] قاب حين آب فأَصَابَ ، و دُعِيَ فأَجَابَ ، و أَبْصَرَ فَغَابَ ، و شَرِب فَطَابَ ، بخورد قربت گشت[2] مهابت گرفت ،

1. D. : فكاب.
2. B. : كست.

— A —

لامصار و لانصار ، و لاسرار
و لابصار ، و لاثار ،

—

17 « مَا ضَلَّ[1] صاحبُكُم » (Qor. LIII, 2) ،
ما أعتَلَّ و ما مَلَّ ، ما اعتَلَّ عينُ
« بِأَيْنَ » ، ما مَلَّ « حين »
كَانَ ،

18 « ما ضَلَّ صاحبُكم » في مَصَافَتِنَا
و معاملتِنَا ، « ما ضَلَّ صاحبُكم »
في بُستان الذِّكرِ في مشاهدتِنا ،
وما غوى في جولان[2] الفِكرِ ،

—

—

—

19 بَلْ كانَ لِلحَقِّ في الأَنْفَاسِ
و اللحظاتِ[3] ذاكراً ، و كان
على البلايا و العطايا شاكراً ،

1. Ms. : ظل.
2. Ms. : جلان.
3. Ms. : اللحظة.

— B —

ازكون و ياران فراغت گرفت ،
از اسرار و ابصار بدر رفت ،
آثار بكذاشت ،

17 [187b] « ما ضَلَّ صاحبكم »
علّت نگرفت ، بنه شست[1] ،
چون پيداشد گمراه نشذ[2] در
كان كان

18 صاحب شما در مشاهده ما
گمراه نشد و در مصافات ما و
رسالت ما غاوى نگشت و
طاغى نشد ، از ما بغير ما در
معاملت ما مثل نكرد ، گمراه
نشد در نسيان ذكر ، غاوى
نشد در جولان فكر ،

19 بل كه در[3] انفاس و لحظات
ذاكر بوذ ، و در بلا صابر و در
عطا شاكر

1. D. : شكست.
2. D. : بشد.
3. Mq. B.

— A —

20 « انْ هو إِلّا وحىٌ يُوحَى » (Qor. LIII, 4) من النور الى
النور،

21 اقلّب الكلام، و غاب عن
الأَوْهَام، و ارفع الاقدام عن
الورى و الانام، و اقطع مِنْهُ
النظم و النظام، و كُنْ هآئماً
مع الهيام، و اطّلِعْ لِتَكُونَ
طائراً بين الجبال و الاكام،
جبال الفَهْمِ واكام[1] السلام،
لِترى ما ترى فتصير صَمْصَام
الصيام، من مَسْجِد الحرام،

22 ثُمّ دَنَى كأنّهُ دنى مِن مَعْنَى،
ثُمّ حَاجَر كعاجِزٍ لا كعاجُزٍ[2] ثُمّ
مِن مقام التهذيب الى مقام
التأديب، و مِن مقام التأديب
الى مقام التقريب، دَنَا طَلَباً
فَتَدَلَّى هرباً، دَنَا داعياً فتدلّى

1. Ms. : كام.
2. Sic?

— B —

20 « انْ هو إِلا وحىٌ يُوحَى » از
نور بنور،
—

21] —
—
—
—
—
—
—
—
[—

22] —
—
—
—
—
—

— A —

مُنَـادياً ، دَنـَا مُجيباً فتدلّى قريبـاً ، دَنَـا شهيـدًا فتـدلّى مشاهدًا ،[1]

23 فكـــان « قـــابَ قَـوسَيْن » (Qor. LIII, 9) ، يرمى « أَيْنَ » بسَهْمِ « بَيْنَ » ، أَثْبَتَ قوسين ، ليصحِّح أَيْنَ ، او لغيبةِ[2] العين ، أَدْنَى بعينِ العينِ ،

—

24 قال العالم الغريب الحسين بن منصور الحلّاج رحمه الله

25 ما أَظُنّ يفهم كلامَنَا سوى مَن بَلَغَ القوس الثانى ، و القوس الثانى دون اللوح [319b]

—

26 و لَهُ حُرُوفٌ سِوَى حُرُوفِ العَرَبيّةِ ، [—]

—

1. Ici le ms. insère les nos 31, 32, 33.
2. Selon B, D : « ...بيين او لغلبة ».

— B —

—

—

—

23 كان « قابَ قَوْسَيْن » ميان دو قوس « اين » بوذ ، « اين » را بِسهم « بين » انداخت ، انكه قوسين را ثابت كرد ، تا بَيّن صحيح كرد ، تا برو غالب شوذ عين ،

24 —]

[—

25 طن نبزدم (188a) كه فهم كند كلام ما جز انكس كه بقوس ثانى رسيذ ، قوس ثانى دون لوح است

26 صاحب قوس ثانى را حروفى چندهست نه اين حرفهاى[1] عربى و عجمى ،

1. D. : حرفها.

	— A —	— B —
27	إلّا حَرْفٌ واحد، وهو الميم	آن يك حرف واحدست وآن ميم است (آن حرف ميم « ما اوحى » خواهد)
28	يَعْنى الإسم الآخر	ميم اسم آخرست (يعنى اسم قوس ثانى، و آن مُلْك ملكوت است)
29	و هو وَتَر قوس الاوّل	و اسم ديگر زه قوس اولست (يعنى ملك قوس ثانى و آن ملكوتست، و آن زه قوس اوّلست، و آن ملك فِعْل جبروتست، قوس اوّل مُلك فِعْل جبروتست، و قوس ثانى مُلك ملكوت، ومُلك[1] صفات زه هر دو قوس است، و مُلك ذات تجلّى خاصّ كه سهم قِدَم است... سهم قوسين است،)
30	مِن زَائدِ العورة[1]	[—]
31	[319a] قـال رضى اللّه عنه	[188b] [—] صنعت كلام در

A: 1. Sic ; ms.

B: 1. B, D. : + و.

— A —

صنعة[1] الكلام في مَعْنَى الدُّنُوِ، فَجَادَ المَعْنَى لِحَقِيقَةِ الحقِّ لا لِطَرِيقَةِ الخَلْقِ، و الدُّنوُّ دائرة الضَبْطِ،

32 الحقيقة[2] حقّ الحقائق، في دقيقة الدقائق، مِن شهود السوابق بِوَصْفِ تِرياقِ التائقِ، برؤية قَطْعِ العلائقِ، في نمارقِ الصفائقِ، بِإِبْقاء البوائقِ، و تَبْيينِ الدقائقِ، بِلَفْظِ الخلاص، مِن سبيل الخاصّ، مِن حَيْثَ الأَشْخاص، و مِن الدُّنُوّ ما هو بِمَعْنَى المَعْرَض العَرِيضِ، لِيَفْهَم المعنوى[3] الّذى سلك المرعوى المروّى النبوىّ،

33 قال صاحب يَثْرِب صلعم في شان مَن هو مَخْصُون، مصون

1. Ms. صغية.
2. Suppléer : و?
3. Ms. : المعناوى.

— B —

معنى دنو، جد معنى است بحقيقت حق،

[—]

—

32 حقايق وحق حقايق در دقيقه آن دق دقايق است، از شواهق سايق[1]، بوصف ترياق تايق، برويت قطع علايق، در نمارق صفايق، بابقا بوايق، بتَبيين دقايق، بلفظ خلاص، از سبل خاص، از انجاكه اشخاص است، از دنوكه معنى معرض عريض است، با فهم كند معنوى، انكه راه رفت سُبُل مرعوى را از مروى النبوى،

—

33 صاحب يثرب صلوات الله عليه انكس كه شان او افضل

1. D. : شايق.

— A —

في كتاب مكنون ، كما ذَكرنا في «كتابٍ» مَنْظورٍ «مَسْطُورٍ» (Qor. LII, 2) من معانى منطق الطيور[1] و جَعَلْنَا الى «فكان قاب قوسين ، يرمى ...العين»[2]

34 [319b] فَاَفْهَمْ ان كنتَ تفهم يآيّها الشائق ، ما خَاطَبَ[3] المولى اَلّا أَهْلاً ، و مِن الأَهْلِ أَهْلًا ، و اهلَ الأَهْلِ و الأَهْلِ

35 مَن لا أُستاذ لَهُ و لا تلميذ ، و لا اختيار و لا تمييز ، و لا تَمْويهَ و لا تَنْبيه ، لا بِهِ[4] لا مِنْهُ ، بَلْ ، فِيهِ ما فِيهِ ، هو فِيهِ لا فِيهِ فيه ، تِيهٌ في تِيهٍ ، آيةٌ في آيةٍ ،

36 الدعاوى معانيه ، و المعانى أَمانيه ، و امنيتُهُ بعيدة ، طريقتُهُ

1. Cfr. n° 8, et Qor. XXVII; 16.
2. Renvoi à n° 23.
3. Ms. : خطب.
4. Ms. : لانه.

— B —

شانهاست محصون ، و مصونست در كتاب مكنون منظور مسطور [از منطق طيور ،][1]

34 كه فهم كن اگر فهم ميكنى اى غابن كه مولى خطاب نكند لا باأَهْل ، يا از اهل باأَهْل اهل ، يا با اهل اهل اهل

35 [189a] صاحب اين معنى را استاذ نباشد و نه تلميذ ، و نه اختيار و تمييز ، و نه تنبيه و نه تمويه ، و نه بذو و نه ازو ، بل كه درو آنے درو بوذ ، و درو نه درو ، و[2] بيابان ودر[و] بيابان [—] در آيت

36 دعاوى معانى ، و معانى امانى ، اميذش دورست ،

1. D.; mq. B.
2. Mq. D.

— A —

شديدة ، اسْمُهُ مَجيد ، رَسْمُهُ فريد ، معرفتُهُ نكرتُهُ ، نكرتُهُ حقيقتُهُ ، قيمتُهُ[1] وثيقتُهُ ، اسْمُهُ طريقتُهُ ، وَسْمُهُ حريقتُهُ ، التحرّصُ صفتُهُ

—

—

37 الناموس نعْتُهُ ، و الشّموس ميدانُهُ[2] ، [—] ، و النّفوس ايوانُهُ ، [—] و المأنوس حَيَوانُهُ ، [—] ، و المطموس شانُهُ ، و المدْروس عيانُهُ ، و العَرُوسُ[3] بُسْتانُهُ ، و الطموس بُنيانُهُ ،

—

1. Cfr. persan : جناح.
2. Ms. : مدانه.
3. Ms. : العرس.

— B —

طريقش صعبست ، اسمش مجيدست ، رسمش فريدست ، معرفتش[1] نكره است ، نكره اش حقيقتست ، گناهش وثيقت است ، رسمش طريقتست ، وسمش سوختن است ، بحوست[2] صفتش است[3]

37 ناموس نعت اوست ، شموس ميدان اوست و شان[4] اوست ، نفوس ايوان اوست ، [شيطان عالمش][5] مانوس[6] حيوان اوست ، [ناسوت سرّ اوست[7]] ، مطموس شان اوست ، مدروس عيان اوست ، عروس بستان اوست ، طموس بنيان اوست

1. Répété deux fois ap. ms.
2. Corr. : تحرصش ?
3. + C.
4. C. : سان.
5. + C.
6. B. : مايوس.
7. + C.

— A —

38 أَرْبَابُهُ مُهْرِبي ، اركانُهُ موهبي ، ارادتُهُ مَسْوَلي ، إعوانُهُ منزلي ، أَحزانُهُ محزبي ، حواليهُ همدٌ[1] ، تواليهُ رَمَدٌ ،

39 [—] مقالتُهُ رُكْنٌ[2] ، هٰذا فَحَسْبُ ! و ما دُوْنَهُ فغضبٌ ، ثُمَّ باللّٰهِ التوفيق !

—

—

1. Ms. : حوى اليه همد.
2. ms. : و كُنْ (sic).

— B —

38 اربابش مهربانی است ، ارکانش موهبی است ، [—

—

[—

39 اوراقش مشربی است ، اردانش کثربی است ، مقالتش رکن حالتست ، این عاجز و ما دون او[1] غضبست ، و اورا حسب است !

1. D. Mq. B.

— A —

VI (*f*)

[طاسين الازَلِ و الالتباس] (190ª)

1 فى صِحَّةِ الدعاوى ، بِعَكْسِ المعانى — قال العَالِم السَّيّد الغريب ابو المُغيث قدّس اللّٰهُ روحَهُ ما صحَّتْ الدعاوى لِأَحَدٍ ، الاّ لابْلِيسٍ و أَحْمَدَ ، صلعم ، غير ان ابليس سَقَطَ عن العَيْنِ ، و أَحْمَد صلعم كُشِفَ لَهُ عن عينِ العين ،

2 قيل لابليس « أُسْجُدْ! » و لأَحْمَد « أُنْظُرا » هٰذا ما سجد ، و أَحْمَد [مٰا نَظَرَ]¹ ، ما التَفَتَ يميناً و لا شمالا ، « ما زَاغَ البَصَرو ما طغى » (Qor. LIII, 17)

—

1. Mq. ms.

— B —

1 فى فَهْمِ الفَهْمِ ، فى صِحَّةِ الدعاوى بِعَكْسِ المعانى [—] اين دعوى كس‌را مسلم نشد الّا احمد صلوات اللّه عليه و آلِهِ ، و ابليس ، و ابليس از عين در افتاد ، [190ᵇ] احمدرا عليه السلام عين كشف كردند ،

—

2 احمدرا گفتند كه « بنگرا » و ابليس‌را گفت « سجودِ كن! » ابليس سجود نكرد و احمد ننگرست ، يمين و شمال را التفات نكرد « ما زاغ البَصَرَ و ما طَغى »

— A —

3 امّا ابليس فانّهُ دَعَا ، لَكِنَّهُ [ما][1] رَجَعَ الى حَوْلِهِ ،

4 و أَحْمَد صلعم ادعى ، و رَجَعَ عن حَوْلِهِ

5 [بقولِهِ « بك احُول و بِكَ اصُول! » و][2] بقَوْله « يا مُقَلِّبَ القلوب! » و قوله « لا أُحْصِى ثناء عليك »

6 و ماكان فى اهلِ السَّمآءِ مُوَحِّدٌ مثل إِبليس

7 حَيْثُ ابليس [تَغَيَّرَ][3] عَلَيْهِ العين ، و هَجَرَ الأَلْحاظَ[4] في السَّيْرِ ، و عَبَدَ المعبودَ على التَّجْرِيدِ ،

8 و لُعِنَ حَيْنَ وَصَلَ الى

1. Mq. ap. ms.
2. Mq. ms.
3. Id.
4. Ms. : الامحاص.

— B —

3 [1]ابليس دعوى كرد ، و از حول و قوة خوذ بيرون نيآمذ ،[2]

4 احمد دعوى كرد ، و از حول و قوه خوذ بيرون آمذ ،

5 محمّد گفت « بِكَ احُول ، و بِكَ اصُول! » و قال « يا مُقَلِّبَ القلوب! » و قال « لا أُحْصِى ثناء عليك »

6 [191a] در آسمان عابدى و موحدى چون ابليس نبوذ

7 و ليكن عين برو بيآشفتند ، [و][3] [191b] از لُحوظ و أَلْحاظ در سِرّ هجران كرد ، و معبودرا بتجريد پرسش كرد ،

8 لعنتش كردند چون برسيذ

1. Var. C f° 191a: ...و با حول خوذ رجوع كرد و از عين حق در افتاد.
2. Interverti avec le suivant ap. B. et D.
3. Mq. ms.

— A —

التَّفْرِيدِ ، و طُلِبَ حَيْنَ طَلَبَ بالَمزِيد ،

9 فقال له « أُسْجُدْا » — قالَ « لا غيرا » قال لَهُ « وإن عليك لعنتی[1]؟ » — قال « لا غیر[2]ا »

10 —

—

—

—

—

11 [—]

« ما لی الی غیرك سبیل ، و انّی مُحِبٌّ ذَلیل » قال له « استَكْبَرْتَ » قال « لو كان لی مَعَكَ لَحْظَةٌ[3] ، لَكانَ یلیق

1. L'addition de B semble dûe à Qor. VII, 13.

2. Ms. : ظير.

3. Ms. : محضة.

— B —

بتفرید ، براندندش از درچون طلب فردانیت كرد

9 چون گفتند كه « أُسْجُدا » گفت « لاغیرا » گفت « و إن علیكَ لَعْنَتِی الی یَوْمِ الدین؟ » گفت « لا غیرا

10 (هزج)

جُحُودِي فِيكَ[1] تَقْدِيسٌ ،
و عَقْلِي فِيكَ تَهْوِيس ,
و ما[2] آدَمُ إلَّاكَ
و مَن في البَيْنِ إبْلِيسُ »

11 [46b] دربحر كبریا افتاد نابیناشد ، گفت « مرا راه نیست بغیر تو ، كه من محبّی ذلیل ام » گفتندش كه تَكَبّر میكنی گفت « اگر لحظهٔ باتو

1. لك, Ap. al Qoshayrî et al Baqlî.

2. Al Qoshayrî et al Baqlî ont : فَمَنْ.

— A —

بِى اَلتَّكَبُّر و التَّجَبُّر، و انا
اَلّذى عَرَفْتُكَ فى الأَزَلِ « انا
خيرٌ منْهُ » (Qor. VII, 11) لِأَنَّ
لى قدمةً في الخدمة ، و ليس
في الكونين أَعْرَفُ مِنّى بك ،
وَ لِى فيك إِرادةٌ و لك فِىَّ
ارادةٌ ، إرادتُكَ فِىَّ سابقة [—] [1] ،
إِن سجدتُ لغيرِك، فانْ لم
اسجُد ، فلا بُدَّ لى من الرجوع [2]
الى الأَصْلِ ، لانّك خَلَقْتَنى مِن
النار ، و النار (320a) ترجع الى
النار ، و لَكَ التقدير و الاختيار ،

—

—

—

—

12 [طويل]

فما لى بُعْدٌ ما لى بُعْدك بُعْدٌ

1. Lacune?
2. Ms. : الرجع.

— B —

بوذمى ، تكبر درمن لايق بوذ
فكيف كه دهرها باتو بريذه ام از
من [نه] عزيزترست و بزركوارتر
چون اول تر اشناخته ام در
ازل « من ازو بهترم » كه خدمت
من قديم‌تر ست ، در كون
عارف‌تر از من بـرتو كس
نيست ، از تو درمن ارادتست ،
و ارادت تو در من سابق
است ، و ارادت من در تو
سابق ، من چون غيرترا [1] ، سجود
كنم چون سجود نكنم ، لا بُدّ
باشد مرا كه باصل خوذ رجوع كنم
« خلقتنى من نار» (Qor. VII, 11)
نار باز نار شوذ ، انكه تقدير
و اختيار تراست ، [105b]

12 [طويل]

فما لِى بُعْدٌ بعدَ بُعْدِك بَعْدَ ما ،

1. D. : تورا.

— A —

تَيَقَّنْتُ أَنَّ الْقُرْبَ و الْبُعْد واحد
وإنّى وإنْ اهجرتُ فالهَجْرُ صاحبى[1]
وكيف يصحّ الهجر والحُبّ واحد
لكَ الحَمْدُ في التوفيقِ فى مَحْضٍ
خلاص[2]
لُبْعدِى[3] زلّتى ما لى[4] غيرك ساجد

13 التقى[4] موسى عَمَ وإبليس على
عَقَبَةِ الطور، فقال له « يا بليس!
ما مَنَعَكَ عن السجود؟ » —
فقال « منعنى الدعوى بِمَعْبُودٍ[5]
واحدٍ، و لو سجدتُ لَهُ[6]،
لكُنْتُ مثلك، فانّك نوديتَ
مرّةً واحدةً « أُنْظُرْ الى الجبل »
(Qor. VII, 139) فَنَظَرْتَ، و
نوديتُ أَنَا الفَ مرّةٍ أَنْ[7]

1. Ms. : صاحب (abréviation licite).
2. *Sic* ms.
3. *Sic* ms.
4. Passage copié ap. *taflis Iblis*.
5. بمحبوب (*taflis*).
6. الى آدم (*taflis*).
7. Sic : *taflis*; ap. ms., أَنْ manque.

— B —

تَيَقَّنْتُ أَنَّ القُرْبَ و البُعْدَ واحد
وإنّى وإنْ أُهْجِرتُ فالهَجْرُ صَاحِبى
وكيف يَصِحّ الهجْرُ والحُبّ وَاحِدُ
لَكَ الحَمْدُ فِي التوفيقِ في مَحْضٍ
[خالصٍ]
لِعَبْدٍ زَكيّ مَا لِغَيْرِكَ سَاجِدُ[1]

13 [106a] موسى صلوات الله عليه
با ابليس در عقبه طور بهم
رسيدند، موسى گفت « چه
منع كرد ترا از سجود؟ » —
گفت « دعوى من بمعبود واحد،
و اگر سجود[2] كردمى آدم را،
مثل تو بودمى، زيراكه ترا
نداكردند يكبار گفتند « أُنْظُرْ،
الى الجبل! » بنگريذى، و مرا

1. Le texte de la version persane est le seul correct au point de vue métrique, pour les vers 1 et 4.
2. Ms. : سجو.

— A —

أُسْجُدْ فما[1] سَجَدْتُ لدعواى[2] بمعناى — »

—

14 فقال[3] لَهُ « تَرَكْتَ الأَمْرَ؟ » — قال « كان ذلك ابْتِلَاءً لا أَمْراً » — فقال له « لا جَرَمَ قَدْ غَيَّرَ صورتَك » — قال له « يا موسى ذا وذا تَلْبِيسٌ ، والحال لا مُعَوَّل عليه فانَّهُ يَحُولُ[4] . لكن المعرفة صحيحة كما كانَتْ ، وما تَغَيَّرَتْ ، و إِنَّ الشخص قد تَغَيَّرَ »

—

15 فقال[5] موسى « الآن تَذْكُرُهُ ؟ » — فقال يا موسى الفِكْرَةُ[6] لا

1. Sic : *taflîs*, ما ap. ms.
2. Sic : *taflis*, ms. دعوى.
3. Développé ap. *taflîs* : opposition de l'irâdah et de l'ibtilâ.
4. Sic : *taflîs*, le ms. porte, au contraire « و الحال مُعَوَّل عَلَيْهِ لا يحول ».
5. Imité par *taflîs* en deux endroits : pp. 23, 25.
6 *taflis* : الذكر.

— B —

نداكردند هزاربار كه « اسْجُدُوا[1] لآدَم ! » سجود نكردم دعوى من معنى مرا »

14 گفت « امر بگذاشتى ؟ » گفت « آن ابتلا بوذ نه امر » — موسى گفت « لا جرم صورتت بگرديذ » — گفت « اى موسى آن تلبيس بوذ ، و اين ابليس است حال را معول بران نيست زيرا كه بگردذ ليكن معرفت صحيح است چنانكه بوذ نگرديذ ، و اگرچه شخص بگرديذ »

15 موسى گفت « اكنون ياذ كنى اورا؟ » گفت « اى موسى ياذ

1. Sic.

— A —

تذكر، انا مذكور و هو مذكور،
ذِكْرُهُ ذِكْرِى، و ذِكْرِى[1] ذِكْرُهُ،
هَلْ يكون الذاكرون اِلاّ مَعاً؟
خِدْمتِى الآن أَصْفَى[2] و وَقْتِى
أَخْلَى، و ذِكْرِى أَجْلَى[2]، لأنّى
كنتُ أخْدِمُهُ فى القِدَم لِحَظِّى،
و الآن اخدمُهُ لحَظِّهِ[3]

—

—

—

—

16 و رَفَعْنَا الطَّمَعَ عن المَنْع و
الدَّفْع و الضّرِ و النفع أَفْرَدَنِى،
اوْجَدَنى، حيَّرَنى طردنى لئلا
اختلط مع المخلصين، مانَعَنى عن
الأغيارِ لغَيْرَتِى، غَيَّرَنى لِحَيْرَتِى،
حَيَّرَنى لِغُرْبَتِى [—]، حَرَمَنِى[4]

1. Ms. : ذى.
2. Ms. : «أَصْفَا... أَخْلَا... أَجْلَا (sic)».
3. Ms. : بحضّه.
4. احرمنى ap. *taflis*, 23.

— B —

ياذ نكنند، من مذكورم و او
مذكورست،
ذِكْرُهُ ذِكْرِى و ذِكرى ذِكْرُهُ،
هَلْ يكون الذاكرانِ اِلاّ مَعاً؟
خِدْمت من اكنون صافى
ترست، وقت من اكنون
خوشترست، ذكرمن اكنون
جليل‌ترست، زيراكه من اورا
خدمت كردم در قدم حظّ مرا،
و[1] اكنون خدمت ميكنم اورا
حظّ اورا،

16 طمع از ميانه برداشتم منع ودفع
و ضرّ و نفع برخاست تنها
[فردم][2] كردانيد مرا چون
براند مرا تا با ديگران نياميزم،
منع كرد مرا از اغيار غيرت مرا،
متغير كرد مرا حيرت مرا،

1. Ms. : د.
2. Omis B. Cfr. C.

— A —

لِصُحْبَتِى ، قَبَّحَنِى لِمِدْحَتِى ، أَحْرَمَنِى لِهِجْرَتِى ، هجرنى لِمُكَاشَفَتِى ، كَشَفَنِى لِوَصْلَتِى ، وَصَلَنِى لِقَطْعَتِى ، قَطَعَنِى لِمَنْعِ مُنْيَتِى ،

—

—

—

—

17 و حَقِّهِ ما اخطاتُ في التدبير ، ولا رددتُ التقدير ، ولا باليتُ[1] بِتَغْيِيرِ التصوير ، لِى على هذه[2] المقادير تقدير ، ان عذبَنِى بِنارِهِ أَبَدَ الابَدِ ، ما سَجَدتُ لِأَحَدٍ ، و لا اذلُّ لشَخْصٍ وجَسَدٍ ، و لا اعْرِف ضدًّا و لا وَلَدًا ، دَعْوَاى دَعْوَى[3] الصادقين ، و أَنَا فى

1. Ms. : تاليت.
2. Ms. : هاذا.
3. Ms. : دعواى.

— B —

حيران كرد مرا غربت مرا ، غريب كردانيذ مرا خدمت مرا ، حرام كرد مرا صحبت مرا ، زشت كردانيد مرا مدح مرا ، دور كرد مرا هجرت مرا ، مهجور كرد مرا مكاشفت مرا ، كشف كرد مرا وصلت مرا ، رسانيد[1] مرا قطع مرا ، منقطع كرد مرا منع منيت مرا ،

17 در حق او خطا در تدبير نكردم ، [تدبير ردّ نكردم][2] مبالات بتغيير صورت نكردم [—] ، اگر ابد الآباد بآتش مرا (106b) عذاب كند ، دون او سجود نكنم ، و شخصى را ذليل نشوم ، ضدّ او نشناسم [—] ، دعوى من دعوى صادقانست ،

1. Ms. B. : رسارنيد.
2. D. mq. B.

— A —

الحُبّ مِن الصادِقين »

18 قال الحلّاج رحمه [اللّه][1]

و فى احوال[2] عَزازيل اقاويل ،

أَحَدُها انّه كان فى السّمآء داعياً ،

و فى الارضِ داعياً ، فى السمآء

دعاء[3] الملائكة يريهم المحاسِنَ ،

و في الارض دعاء[4] الانس يريهم

القبائح ،

—

19 لِأَنَّ الأشياء تعرف بِاضْدَادِها ،

[320b] و السَّرَق[5] الرقيق ينسج

مِن ورآء المسح الأَسْوَد ، المَلَكُ

يعرض المحاسن و يقول للمُحْسِن

« ان فَعَلْتَها اجرتَ » مرموزًا ،

و مَن لا يعرف القبيح لا يعرف

الحسن ،

20* قال ابو عمارة الحلّاج و هو العالم

الغريب

1. Mq. ms.
2. Ms. : احول.
3, 4. Ms. : دعى.
5. Corr. Goldziher. Ms. : الشرب.

— B —

و من از محبّان صادقم »

18 —]

—

[107b] [—

[—] داعى ملايكه بوذ ، در زمين

داعى انس و جن ، ايشانرا

مستحسنات [108a] نموذه ، و

اينهارا مستقبحات ، در اسمآن

معلّم ملايكه بوذ بطاعات

19 —]

—

—

—

—

—

—

20* [148b] [حُسين در شطح گويد

كه][1] [—]

1. Les « *Shaṭḥîyât* » traduisent ce texte* *à part*, comme s'il ne faisait pas partie du texte des « Ṭawâsîn ».

— A —

تناظرتُ مع إبليس وفِرعَون في الفُتُوَّةِ فقال ابليس « ان سجدتُ ، سَقَطَ عَنّى اسم الفتوّة » و قال فرعون « ان امنتُ برسولِهِ، سقطتُ من منزلة الفتوّة »

—

—

21* و قُلْتُ أَنا « إِنْ رجعتُ عن دعواى و قولى ، سقطتُ مِن بساطِ الفتوّة »

22* و قال ابليس « انا خيرٌ منْهُ » (Qor. VII, 11) حيْنَ لم يُراء غَيْرَه غيراً ، و قال فرعون « ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِن إِلَهٍ[1] غيرى » (Qor. XXVIII, 38) حيْنَ لم يَعْرِف فى قَوْمِهِ من يميّز بين الحقّ و الباطل

1. Ms. الله (?).

— B —

مُنَاضَلَت[1] با ابليس و فرعون كردم در باب فتوت ابليس گفت « اگر سجود[2] كردمى آدم را ، اسم فتوت از من بيفتاذى » فرعون گفت « كه اگر ايمان برسول او بياوردمى ، اسم فتوت من از من بيفتاذى »

21* من گفتم كه « اگر آن دعوى خويش رجوع كنم ، دعوى[3] من[4] از بساط فتوت بيفتاذى »

22* ابليس گفت كه « من بهترم » در آن وقت كه غير [149a] خويش غير نديذ ، فرعون گفت « ما علمتُ لكم من إلهٍ غيرى » چون نشناخت[5] در قوم خوذ مميّزى ميان حق و ميان خلق[6]

1. B, D.
2. Ms. : سجو.
3. B. : دعى. D. : دمى.
4. Mq. B.
5. B, D. : بشناخت.
6. Trad. tendancieuse.

— A —

*23 و قُلْتُ انا « ان لم تعرفوهُ فاعْرفوا اثارَهُ ، و أَنا ذلك الاثر ، و أَنا الحَقّ ، لأَنّي ما زِلْتُ أَبَدًا بالحَقِّ حَقًّا !

*24 فصاحبي و أُستاذي ابليس و فرعون ، و ابليس هُدِّدَ بالنارِ ، و ما رجَعَ عَن دعواه ، و فرعون أُغْرِقَ في اليمّ ، و ما رجع عن دعواه ، و لم يقرّ بالواسِطَةِ البتّة ،

—
— ,
—
—
—
—
—

*25 و ان قُتِلْتُ [او صُلِبْتُ

— B —

*23 من گفتم « اگر نمی شناسيد ، اثرش بشناسيد ، من[1] ان اثرم ، انا الحقّ ، بيوسته بحق حق بوذم !

*24 صاحب[2] من و استاذ من ابليس و فرعونست ، بآتشش بترسانيدند ابليس‌را از دعوی باز نگشت ، فرعون را بدريا غرق كردند ، و از[3] دعوی باز نگشت ، و بوسايط مقر نشد [ليكن گفت « آمنتُ انّه لا الهَ الّا الذی آمَنَتْ به بَنو اسرايل » (Qor. X, 90) ، و نه بينی كه اللّه سبحانه و تعالى معارضه با جبريل كرد در شان او؟ گفت « چرا دهانش بر رمل كردی ؟ »

*25 و مرا اگر بكشند يا برآويزند ،

1. B, C : +از.
2. : صاحت.
3. B, D : + بی : à suppr.

— A —

او][1] قُطِعَتْ يداى و رجلاى ،
و ما[2] رجعتُ عن دعواى »

26 اشتقّ اسْم « ابليس » مِن اسْمِهِ ،
فغيّر « عَزَازيل »[3] ، العين لِعُلُوِّ
هِمّتِهِ ، و الزّاى لازديادِ الزيادةِ
في زيادتِهِ ، و [ال]أَلِف ازادَهُ[4] في
أُلْفَتِهِ ، و الزّاى الثانية لِزُهْدِهِ
في رُتْبَتِهِ ، و الياء حينَ ياوى
الى سَهِيقَتِهِ ، و اللّام لمجادَلَتِهِ
في بَلِيّتِهِ ،

27 قال لَهُ « لا تسجد؟ يا أيّها
المَهين! » قال « مُحِبّ ،
و المُحِبّ مَهِينٌ ، انّك تقول
« مَهين » ، و انا قرأتُ في كتابٍ
مُبين ، ما يجرى[5] علىّ يا ذا القوّة
المتين ، كَيْفَ اذلّ لَهُ و قد

— B —

يادست وپاى ببرند ، ازدعوى
خوذ باز نكردم ،

26] —
—
—
—
—
—
—
[—

27] —
—
—
—
—
—

1. Mq. ms. — 2. Lire : فما?. — 3. Ms : عزريل. — 4. Sic; de √زاد? Pour : ازديادة? — 5. Ms. Pour يُجْرَى?

— B —		— A —	
—		خَلَقْتَنِى مِن نارٍ و خَلَقْتَهُ مِن	
—		طينٍ ، وهُما ضِدّان لا يتوافقان ،	
—		و انّى فى الخِدْمَةِ أَقْدَم ، و في	
—		الفَضْلِ أَعْظَم ، و فى العِلْم أَعْلَم ،	
[—		و فى العمر أَتَمّ »	
—	] 28	قال لَهُ الحقّ ، سُبْحَانَهُ « الاختيار	28
—		لِىَ ، لا لَكَ » قال « الاختيارات	
—		كُلُّها و اختيارى لَكَ ، قد	
—		اخْتَرْتَ لى يا بديع ، و انْ	
—		مَنَعْتَنِى عن سجودِهِ فأَنْتَ المنيع ،	
—		و انْ اخطأْتُ فى المقال فلا	
—		تهجرنى فأَنْتَ السميع ، و انْ	
—		أَرَدْتَ ان اسجد لَهُ فأَنا المُطيع ،	
—		لا أَعْرِفُ في العارفين أَعْرَف	
[—		بك مِنّى (خفيف)	
—]	29	لا تَلُمْنِى فاللومُ مِنّى بَعِيدُ ،	29
—		و اَجِرْ سَيّدى فانّى وَحِيدُ	

1. Copié *in tafsîs* 26.

— A —

إنّ في الوَعْد وَعْدَك الحقّ حَقّاً

ان في البدْو بدْو أَمْرِي شَدِيدُ

(321a) مَن أَرَادَ الكُتْبَ هذا خطابي

فاقرؤا و اعلموا بأنّي شَهِيدُ

30 يا أخي! سُمِّيَ « عزازيل »[1] لا[نّه] عزل وكان « مَعْزُولاً » في ولايتِهِ، ما رَجَعَ مِن بِدَايتِهِ الى نِهَايتِهِ، لانّهُ ما خرج مِن نِهايتِهِ،

—

31 خُروجهُ مَعْكُوسٌ[2] في اسْتِقْرَارِ تأْرِيسِهِ[3]، مُشْتَعَلٌ[4] بنَارِ تَعْرِيسِهِ و نُورِ تَرْوِيسِهِ،

32 مَراضُهُ مَحِيل مُمَضْمَض، مُغَابَضُهُ فَعِيل رمِيص، شَرَاهِمُهُ برهمية، صَوَارِيهُ مُخيلِيَة، عماياه[5] فطهمية،

—

1. Ms : عزرل.
2. Ms : معلوس.
3. Ms : تاريسوه.
4. Ms : مشغلا.
5. Sic ms.

— B —

—

—

—

— [(f° 109b)

30 ابليس‌را براى آن « عزازيل » خواندند كه از مكان خوذ « معزول » بوذ، و از بدايت بنهايت نرسيد، از بدايت شقىّ بيرون آمذ،

31 بيرون آمذنش معكوس بوذ از استقرار مارسش[1]، مشتعل بنار تعريسش[2] و نور ترويسش[3]،

32 و قواصيه[4] بمحل وصيص مقباصدِه[5]، مفل و ميص، شراهمه برهمية، صوارمه مُخَيَّلَة، عميـاه فطهمية[6]، هاه![7]

1. B, D : مارس. C : مارسش.
2. B, D : تعريشش. C : تعريشش.
3. B, D : ترويس. C : برويس.
4. B : Sic C : تتراصيه. D : قراصيه.
5. C. B : مقناضه. D : مقناصه.
6. B. C : تطهمش. D : قطهمية.
7. C : هاوه.

— A —

33 يآخى ! لو فَهِمْتَ لتَرَصَّمْتَ الرصْمَ رصْمًا ، و تَوَهَّمْتَ الوَهْمَ وَهْمًا ، و رجَعْتَ غَمًّا ، و فَنِيتَ هَمًّا ،

34 فُصَحَاء القومِ عن بَابِهِ[1] خَرَسوا ، وُ العُرَفاء عجزوا عن ما درسوا ، هو الذى كان اعلَمَهم بالسجود ، و أَقْرَبهم مِن الموجود[2] ، و أَبْذَلُهم للمَجهود ، و أَوفَاهم بالعهود ، و أَدناهم مِن المَعْبود ،

35 سجدوا لِآدَمَ على المُسَاعَدة ، و ابليس جَحَدَ السجود لِمُدَّتِهِ الطويلة على المُشَاهَدَة

36 —]

—

—

—

—

1. Ms. : بابيه.

2. الوجود : *taflîs* 25 (cfr. persan).

— B —

33 يا اخى لو فهمتَ لترَصَّمْتَ الرسْمَ رسماً[1] ، و توهَّمْتَ الوهم [—] ، و رَجَعْتَ غَمًّا ، و فَنَيْتَ غَمًّا ،

34 فُصحاء القَوم [—] خرسوا ، و العُرَفاء عجزوا عَمَّا درسوا ، او عالم‌تر بوذ بسجود ، و اقرب تر بوذ بوجود ، و ابذل تر بوذ بمجهود ، اوفى‌تر بوذ بمعهود ، ادنى‌تر بوذ بمعبود ، [f° 108a]

35 سجود ملايكه سجود مساعدت بود ، جحود ابليس در سجود از طول مشاهدت بود ، [f° 108b]

36 [فاختَلَطَ أَمرُهُ ، وَ سَآءَ ظَنُّهُ فقال « أَنا خيرٌ منهُ[2] » و بقى فى الحجاب ، و تمرّغ في التّراب ، و لزم بالعِقابِ ، الى أَبَدِ الآبادِ ،]

1. *Sic.*

2. Mq. D.

— B — — A —

VII (*g*)

(108b) [طاسين المشيئة]

— A —

1 [—
—
—]

الداثرة الاولى مَشِيَّتُهُ ، و الثانية حِكْمَتُهُ ، و الثالثة قُدْرَتُهُ ، و الرابعة مَعْلُومَتُهُ و أَزَلِيَّتُهُ ،

2 قال ابليس « إِنْ دَخَلْتُ فِي الداثرة الأُولَى ابتليتُ بالثانية ، و انْ حصلتُ فى الثانية ابتليتُ بالثالثة ، و انْ قنعتُ بالثالثة ابتليتُ بالرابعة ،

—

3 فلا ولا ولا ولا[1] ، فبقيتُ على الاولى فلُعِنْتُ الى الثانى ،

1. « ولا » est-il en trop?

— B —

1 (طاسين مشيت) و صورت اين طاسين اينست

دايره اول مشيت است ، ثانى حكمت ، ثالث قدرت ، رابع معلومات ازليت

2 ابليس گفت « اگر در دايره اول روم ، در دايره ثانى مبتلا شوم ، و اگر در دايره ثانى حاصل شوم ، در دايره ثالث مبتلا شوم ، و اگر از ثالثم منع[1] كند ، برا بع مبتلا شوم ،

3 فلا و لا و لا[2] بمانم در « لا » اول لعنت كنندش ، در لاى

1. B, D.
2. Mq.? cfr. en face.

— A —

و طُرِحْتُ الى الثالث ، و أَيْنَ مِنّى الرابع ،

4 لو علمتُ انّ السجود ينجّينى لسجدتُ ، و لكن قد علمتُ[1] انّ ورآء تلك الدائرة الدوآئر ، فقلتُ فِي خالى « هَبْ نَجَوْتُ مِن هذِهِ الدائرة ، كيف أَنجو مِن الثانية ، و الثالثة و الرابعة ؟ »

—

5 و الالف[2] الخامس « هو الحيّ[3] » (Qor. XL, 67)

1. Ms. : عملت.
2. Du 5e « لا » (§ 3)?.
3. Ms. : الحق.

— B —

ثانى بثالث اندازند اورا رابع چون باشد ازو[1]

4 اگر دانستمى كه سجود آدم برهانيدى مرا سجود كردمى ، و ليكن دانستم كه وراى اين دايره دايرهاست ، با حال[1] خوذ گفتم « هبْ اگر نجاة يابم ازين دايره ، از ثانى و ثالث و رابع چون رهم ؟ »[2]

5 (110a) الف الخامس آنستكه هو الحىّ

1. sic.
2. B et D insèrent ici les §§ VI, 30-34.

— A —

VIII (*h*)

طاسين التوحيد

1 VII (*g*). 5° =

2 و الحقّ وَاحِدٌ ، أَحَدٌ ، وَحِيدٌ ، مُوحَّدٌ ،

3 و الواحِدُ و التوحيد « في » و « عَنْ »

4 —]

[—

—

5 عِلْمُ التوحيدِ مُفْرَد ، مُجَرَّد ،

—]

[—

6 التَوَحُّد[1] صِفَةُ المُوَحِّد ، لا صفة المُوَحَّدِ ،

1. Corr. : التوحيد ? Alors il faudrait intervertir l'accentuation des deux الموحد.

— B —

1 VII (*g*). 5° (110^a) =

2 و الحقّ واحد ، احد ، وحيد ، مُوَحَّد

3 و الواحد و التوحيد درو ، ازو ،

—

4 ازوست بينونت بينونت ، درين معنى صورتى كردانيست [1] ،

5 علوم توحيد متفردست مجرد ، توحيدرا صورت اينست [2] ،

6 صورت، موحد ، نه صفت [3] موحَّد ،

1. C'est un *alif* (= l'essence unique) surchargé de plusieurs *dâl* (= les ṣifât) : *alif* et *dâl* étant l'initiale et la finale de « احد ».

2. *alif* distinct, *isolé* de tous les petits alifs.

3. Var : صفت (C).

— A —

7 [وانْ قُلْتُ][1] « أَنا » [—] قال « أَنا » فَلَكَ لا لَهُ[2]

—

8 و انْ قُلْتُ « رجوع التوحيدِ الى الموَحِّدِ »

[—]

9 [وانْ][3] قُلْتُ[3] « توحيد » [—][2] كيف يرجع [المتوحِّدِ][4] الى التوحيد ؟

—

10 و انْ قُلْتُ « مِن المُوَحِّدِ الى المُوَحَّدِ » فَقَدْ نَسَبْتَهُ الى الحِدةِ[5]

1. Mq. ms.
2. Id.
3. Ms : فَقُلْ.
4. Mq. ms.
5. Ce ne peut être حِدَة de √احد : est-ce de حَدّ ?

— B —

7 اگر گويم كه من آنم آن باشد نه آن [او منزّه از من و از گفت « من » و از توحيدِ مَن][1][2]

8 من[2] اگر گويم كه رجوع توحيد بموَحّدست ، توحيد مخلوق نهاده ام

9 واگر گويم كه بموَحَّد ، هركه مُتَوَحِّد شد چون با توحيد شوذ ؟ [چون بتوحيد بازآيذ ، چون صفت موحِّد باشد ؟]

10 . اگر گويم كه از موَحِّد بموحَّد نسبتش بحدّ كرده ام[3]

1. Ce paragraphe n'est donné qu'en C : la fin, [ ] est le commentaire.
2. B. mq. C.
3. B. C : اگر [گو]يم « آن موحد موحدست حدّ كردم.

— A — — B —

IX (i)

طاسين الاسرار فى التوحيد

— A —

1 [ـ]

—

الاسرار مِنْهُ فازغة ، و اليْهِ نازغة ، لانّهُ وازغه[1] [—]

—

—

2 ضَمْرُ التوحيدِ ضمائرُهُ ، لأَنّى مضمر ، بَلْ ضمير المُضْمَر ، « هَايِهُ » ، هَاءهٗ!

—

3 انْ قُلْتَ « واهٗا » قالوا « آهٗ؟ »

4 أَلوانٌ و انواعٌ ، و الاشارة (321b) الى المَنقُوصِ لا يَلُوص ،

5 « كأَنَّهم بُنيانٌ مَرْصوصٌ »

1. Ms. : نازعة لانّه رازقه.

— B —

1 (110b) صفت طاسين اسرار در توحيد چنين است

ع ـــعـــعـــع اسرار ازو نازغ[1] است ، و بذو نازغ[2] است ، و درو وازغ است ، نه درو لازم است ،

2 ضمير توحيد صايراست ، نه در ضمير و مضمر و ضماير[3] « ها » اوست ، ديگر « ها » اوست ، موحّد نكرذد .

3 [—]

4 [—]

[—

5 [—

1. Sic B, C, D; il faut : فازغ.
2. B C.; D : بازغ.
3. D : ضمير ضمير ضمير.

— A —

(Qor. LXI, 4) ، هى حَدّ ،
والحَدّ لا يستثني عَلَيْهِ أَحَدِيّتُه ،
و الحَدّ حَدّ ، و أَوْصاف الحدِّ
الى المَحْدُودِ ، و الموحَّد لا
يُحَدّ[1] ،

6 « الحقّ » مَاوَىَ الحقّ لا الحقّ ،

7 ما « قال » التوحيد ، لأَنّ المقال
و الحقيقة لا تصحّان للخَلْقِ[2] ؛
فكيف تصحّ للحَقِّ ؟

8] —

9] —

1. √وحد.
2. Ms : لمحلق.

— B —

6] — [

7] —

8 اگر گويم « توحيد ازو پيداشد »
ذات‌را دو ذات نهاذه ام ،
انچه[1] پيداشد ذاتى ، و ذات
چون نه ذات باشد ، ذات
است و نه ذات است ،

9 بنهان كرد چون پيذاشد ،
كجا بنهان شد كه كجانيست
نه « ما » و نه « ذا » اين اورا
در ضمن[2] نكيرذ

1. D : انج.
2. Mq. D.

— A —			— B —
10]	—	10	زیراکه بذو خلق اوست ،
	— [		و « أَیْنَ » خلق اوست
11]	—	11	آنچ عَرَض برکیرد ، جز جوهر
	—		نباشد ، آنک از جسم مفارق
	—		نشوذ ، جز جسم نباشد ، آنچ
	—		از روح مفارق نشوذ ، جز روح
	— [		نباشد¹ هضمهٔ روحانیست ،
12]	—	12	رجوع کردیم بآنچ در ضمن ،
	—		کیرذ از مشموله و هاضمه ،
	— [		و مُقَوِّله ، و هاشمه ، [و]²
	—		محموله ،
13]	—	13	اول مفعولاتست ، و ثانی
	— [		مَرسومات دایرات کونین ،
14]	—	14	نقطهٔ معنی توحید ، نه توحید ،
	— [		و اگر چه منفصل است دایره؟

1, 2. Mq. B.

— B — — A —

X (j)

طاسين التنزيه

[f° 111b]

B	A
1 و آنرا دايرة مثال است واين صورت ٥ اوست	] 1 — — — [
2 اين جمله[1] جهل است باقاويل أهْل مِلَل و مِهلَ ، و مِقل ، و سُبُل ،	] 2 — — [
3 اول ظاهر اوست ، و ثانى باطن اوست ، و ثالث اشارت اوست (يعنى اين دايرها)	] 3 — — — [
4 اين جمله مُكَوّن و متكوّن[2] و مُحَوَّر و مطروق و مسمور ، و منكور ، و مغرور ، و مبهورست ،	] 4 — — — [
5 در ضماير ضماير داير ، و ماير[3] ، و حاير ، و هاير[4] ، و عاير ، و ناير ، و صاير[5] ، [f° 112a]	] 5 — — — [

1. D. mq. B.
2. مسكون selon D.
3, 4, 5. Mq. B, D. Add. C.

	— A —		— B —
6]	—	6	[این جمله مکوّنات و مُلوّنات
	—		است ، حقّ ازین افسانها
	— [		منزّه است]
7	—	7	اگر گویم که « اوست » توحیدرا
	—		نگویند
8	—	8	اگر گویم که صحیح شد توحید
	—		حق ، گویند که « درست! »
	—		شد
9	—	9	اگرگویم که « بی زمان » گویند
	—		« که معنی توحید تشبیه
	—		است؟ و تشبیه لایق نیست
	—		باوصاف حقّ ، و توحید
	—		نسبت بحقّ نکنند ، و بخلق
	—		نکنند ، زیراکه عَدّ حَدّست ،
	—		اگر زیادت کنی در توحید ،
	—		حادث بوذ ، و حادث نه
	—		صفت حقّ است ، ذات
	—		واحد ست ، حق و باطل از
	—		عین ذات پیدا نشد ،
10	—	10	اگر گویم که «توحید کلامست»،

	— A —	— B —
	—	كلام صفت ذاتست
11	—	11 اگر گویم که « خواست که
	—	واحد شوذ ، » إرادت صفت
	—	ذاتست ، و مُرَادات خلق
	—	است
12	—	12 و اگر گویم که « اللّه توحید
	—	ذات باشد ، » و ذات توحید
	—	باشد ،
	—	13 اگر گویم که « نه ذات است » ،
	—	اورا مخلوق خوانده ام
	—	14 اگر گویم « اسم و مسمی
	—	واحدست » معنی توحید
	—	چبوذ؟
	—	15 اگر گویم[1] که « اللّه اللّه » اللّه
	—	عین عین بوذ ، و « هو هو » ،
	—	16 این جای طاسین نفی علل
	—	و این دایرات با این لام
	—	أَلِفات صورت اوست

1. Ms. : گوید.

— A —

—
—
—
—
—
—
—
—
—
—
—
—
—
—
—
—

— B —



17 اول ازلست ، و ثانی مفهومات ، و ثالث جهت ، و رابع معلومات ،

18 ذات نیست دون صفات ،

19 اول درآیذ از باب « عِلْم » و نه بیند ، دوم درآیذ از باب « صفا » و نه بیند ، سیوم[1] درآیذ از باب « فهم » و نه بیند ، چهارم[2] درآیذ از باب « معنی » و نه بیند ، و نه بِذا[3] (ذات) ، و نه بِشا (شیء) ، و نه بِقا (قال) ، و نه بِما (ماهیّة) ،

1. B, D. : چهارم, mais cette phrase se réfère au سیوم (C).
2. B, D. : سیوم, mais cette phrase se réfère au چهارم (C).
3. بذو selon D.

— B —	— A —
20 (112b) [العِزَّةُ للّه الذی تقدّس	—
بِقُدْسِهِ عن سُبُل أَهْلِ المَعَارِفِ ،	—
و إِدراك أَهْلِ الكواشِفِ]	—
21 این جای طاسین[1] نفی و	—
إِثْبَات ، و این صورت اوست	—

— B —	— A —
22 نقش اول فِکْر عامّست ، و ثانی	—
فِکْر خاصّ ، و دایره عِلْم حقّ ،	—
وسطانی مداراینهاست لام	—
الفات که بدایره محیط[2] است	—
نفی است از جمیع جهات ، آن	—
دو « حا » حاملان‌اند از	—
جوانب اجانب توحید بماند ،	—
ما ورای آن حوادث است	—
23 [فکر عوام غوص کند در بحر	—
اوهام ، و فکر خواص غوص کند	—

1. B. : +و. — 2. Sic = محاط ?

— A —

— B —

در بحر افهـام ، آن دو بحر
خشك شوذ ، و طريق مندرس
شوذ ، وآن دو فكر ببرد ، و آن
دو حامل، مضمحل، شوذ ، و
آن دو كون فنا شوذ ، و حجّتها
بدرد ، عرفان متلاشى كردذ ،]
24 [از جنـاب الوهيت رحمن او
بمـانـد ، منّزه بى حدثـان ،
سُبْحَانَ آن خذايى كه از جمله
علـل منـزهسـت ، برهـانش
قـويسـت ، و سـلـطـانـش
عزيزست ، ذو الجلال ، ذو المجدِ
و الكِبْرِيا است ، بى شمارش
يكى ، نه يكى چون « يكى »
حَدّ و عَدّ (113a) و ابتـداء و
انتهاء راه بذو نداند ، بديع
كونست ، منزّه از كونست ، لا
يَعْـرِفُـهُ إلّا هـو ، ذو الجـلالِ
و الإكـرامِ ، خـالـقُ الارواحِ
و الأَجْسَامِ ،]

1. B. D : حايل.

— *A* —

XI (*k*)

بُستان المَعْرِفَة

(321 b, suite).[1]

1 قال العالِم السَّيِّد الغَريب ابو عمارة الحسين بن منصور الحلّاج قَدَّسَ اللّه روحَهُ :

المعرفة في ضِمن النَّكِرَةِ مُخْفِيَّة ، و النكرة في ضمن المعرفة مُخْفِيَّة ، النكرة صفة العارِف [و حليته و الجَهْل صورته ، فصورة المعرفة عن الافهام غايبة آية كيف عَرَفَهُ و لا كيف][2] ، « أَيْنَ » عَرَفَهُ و لا « أَيْنَ[3] » ، كيف وَصَلَ [و لا وَصْل][4] ، كيف انفَصَلَ [و لا فَصْل][5] ، ما

— *B* —

1] —

—

— [[166b]

معرفت در ضمن نكره مخفيست ، و نكره در ضمن معرفت مخفيست ،

] —

—

—

—

] — [

—

1. Ms. A; collationné avec S = ms. Solaymaniyah 1028, XXV, ff. 1-3. — 2. [Add. S.]. — 3. A; S. a كيف (*sic*). — 4. [Add. S.]. — 5. [Add. S.].

— B — | — A —

صَحّتْ المَعْرِفَة، لِمَحْدُودٍ قَطّ ،
و لا لَمعْدُودٍ ، و لا لَمجْهُودٍ ،
و لا لِمَكْدُودٍ ،

2 المَعْرِفَة ورآء الورآء[2] ، ورآء المَدَى[3] ، و ورآء الهمّة[4] ، و ورآء الأَسْرارِ ، و ورآء الأَخْبار ، و ورآء الإِدراكِ ، هَذِهِ كُلّها شىء لَمْ يكن فَكَانَ ، [و الّذى لم يكن ثمّ كان][5] ، لا يَحْصل إلّا فى مَكان ، و الّذى لم يَزَلْ كان ، قبل الجهات[6] [و العلّات و الآلات][7] ، كيف تَضَمَّنَتْهُ[8] الجهات[9] ، و كيف تلحقهُ النهايات ،

3 [و][10] مَن قال « عَرَفْتُهُ بِفَقْدى » ، فالمَفْقُود كيف يعرف الموجود؟

1. Mq. S. — 2. S; A : الورى. — 3. S; A : المرآء. — 4. S; A : الهيبة. — 5. [Add. S.]. — 6. S; A : الجبهة. — 7. [Add. S.]. — 8. A; S : يضمنه. — 9. S; A. : الجبهات. — 10. Add. S.

— A —

4 و من قال « عَرَفْتُهُ بِوُجودى » فَقَدِيمَانِ لا يكونان

5 و من قال « عَرَفْتُهُ [حين.][1] جَهْلتُهُ » و الجَهْل حِجاب ، و المعرفة ورآء الحِجاب ، لا حقيقة لها ،

6 و من قال « عَرَفْتُهُ بالاسْمِ[2] » فالاسم لا يُفارِق المُسَمَّى لانّه ليس بمخلوقٍ ،

7[3] و من قال « عَرَفْتُهُ بهِ » فقد اشار[4] الى معروفين ،

8 و من قال « عَرَفْتُهُ بِصَنْعِهِ » فقد اكتفى بالصَّنْع دون الصانع ،

9 و مَن قال « عَرَفْتُهُ بِالعَجْزِ عن مَعْرِفَتِهِ » فالعاجز منقطع ، و المنقطع كيف يدرك المَعْرُوف

10 و من قال « كما عَرَّفَنِى عَرَفْتُهُ »

1. [Add. S.].
2. S : بلا اسم.
3. Mq. in S.
4. A : شار.

— B —

4 —
—
5 —
—
—
—
6 —
—
—
7 —
—

8[1] هركه خدا بصنع بشناسد ، اقتصار بر صنع كرده باشد بدون صانع ،

9 —
—
—
10 —

1. In *tabṣirat 'al awdmm* (écrit au début du VII/XIII[e] siècle) attribué à l'imâmite Aboû Torâb Sayyid Mortadhâ Ibn al Dâ'î al Râzî (lith. Téhéran, 1313/1895, in fine des *Qiṣaṣ al 'olamâ* d'al Tonkâbonî), p. 402.

— A — — B —

فَقَدْ أَشَارَ الى العِلْمِ ، فَرَجَعَ[1] الى المعلومِ[2] ، و المعلوم[3] يفارق[4] الذات ، و مَن فارق[5] الذات كيف يدرك الذات ،

11 و مَن قال « عَرَفْتُهُ كما وَصَفَ نَفْسَهُ » فقد قَنِعَ بالخَبَرِ[6] دون[7] الاثر ،

12 ومَن قال « عَرَفْتُهُ على حَدَّين[8] » فالمعروف شيءٌ واحدٌ ، لا يتجَزّ[9] و لا يتبعَّض[10] ،

13 وَ مَنْ قال « المعروفُ[11] عَرَفَ نَفْسَهُ » فَقَدْ أَقَرّ بِأَنَّ العَارِفَ في البَيْنِ ، مُتَكَلِّفٌ بِهِ[12] ، لِأَنَّ المَعْرُوفَ لم يزل كان[13] عَارِفاً بِنَفْسِهِ ،

1. S : و العلم يرجع. — 2. A : العلوم. — 3. A : العلوم. — 4. A : لا يفارق. S : تفارق. — 5. A : فرق. — 6. S : بالخير. — 7. S : و. — 8. S : حَدّى. — 9. S : يتجزى. — 10. S : يتبعضى. — 11. Mq. S. — 12. Mq. S. — 13. Mq. A.

— A —

14 يا عَجَباً مِمَّن[1] لا يعرف شعرةً [مِن بَدَنِهِ][2] كيف تنبت سوداء ام بيضاء، كيف مُكَوِّن[3] الأشياء، مَن لا يعرف المُجْمَلَ[4] و[5] المُفَصَّلَ، و لا يعرف (322a) الآخر و الأول، و التصاريف والعِلَل، والحقائق و الحِيَل[6]، لا تصحّ[7] لَهُ معرفة[8] مَن[9] لم يَزَل،

15 سُبْحَانَ مَن حَجَبَهُم بالاسم والرَّسْم و الوَسْم، حَجَبَهُم بالقالِ و الحالِ [و الكمال و الجمال][10]، عن الَّذى لم يَزَل ولا يزال، القَلْب مضغة جوفانيّة، فالمعرفة لا تستقرّ فيها لأنَّها رَبَّانية،

1. S : مــن. — 2. Transposés en S après « ثـبـت ». — 3. A : مكنون [يعرف]. — 4. S : الجهل. — 5. S : من. — 6. A : التخييل. — 7. A : يصحّ. — 8. S : المعرفة. — 9. S : ثمّ. — 10. [Add. S.].

— B —

—
—
—
—
—
—
—
—
—
—] [15][1]
[—

دل پاره گوشت است و خون فانى، معرفت دران قرار نه كيرد زيراكه معرفت جوهر ربّانى است،

1. Ap. *tabṣirat al 'awâmm* d'Ibn al Dâ'î, l. c. suprà § 8; p. 402.

— B —	— A —
—	16 لِلفَهْمِ[1] طُولٌ وعَرْضٌ ، وللطاعاتِ[2] سُنَنٌ و فَرْضٌ ، و الخَلْق كُلُّهمْ في السمآء و الأَرْضِ ،
—	17 و ليس[3] للمعرفةِ طول و لا عرض ، و لا تسكن في السمآء[4] و الارض[5] ، و لا تستقرّ في الظواهر و البواطن[6] ، مثل السُّنَنِ و الفَرْضِ ،
—	18 و مَن قال « عَرَفْتُهُ بالحقيقة » ، فقد جَعَلَ وجودَهُ أَعْظَم مِن وجود المَعْروفِ ، لأَنَّ مَن عَرَفَ شيًّا على الحقيقةِ ، فَقَد صَارَ[7] أَقْوَى مِن مَعْروفِهِ حينَ عَرَفَهُ ،
—	19 يا هٰذا ، ما في إلكونِ أَقَلّ مِن الذرّة وأَنْتَ لا تدركها[8] ، فَمَنْ

1. S : لانهم. — 2. A : للساعة. — 3. Corr. marge. A : لا. — 4. A : سمآء. — 5. A : لا ارض. — 6. A. الوباطن. — 7. A : سار. — 8. A : تعرفها.

— A — | — B —

لا يعرف الذرّة كيف[1] يعرف
[ما هو][2] ادقّ مِنْها[3] بتَحْقِيق؟ ،
فَالعَارِف « مَنْ رأى[4] » [و][5]
المعرفة « بِمَنْ بقى »[6] ، فالمعرفة
ثابتة مِن جهة[7] النّصّ[8] ،
و فيها شئ مَخْصُوص ، مِثْل
دائرة العين المَشْقوق ،
20 و[9] مِن جانب المتلاشى[10]
و المسدود ، مِن جانب العِلْم
الذاتىّ[11] ، عينها غائبة في ميمها
بالهويّة[12] ، منْها[13] مُنقطعة ، مُنْفَصلة
الخواطر عَنْها ، لاهية ، شاهية[14] ،
راغِبُها راهبُها[15] ، راهِبُها[16] غاربُها[17] ،

(Colonne B : — — — — — — — — — — — — —)

1. S : أ. — 2. [Add. S.]. — 3. S : منه. — 4. A : راء. — 5. Mq. A. — 6. Ces cinq mots manquent in S. — 7. A : جيهة. — 8. A : النقص. — 9. Mq. S. — 10. A, S : التلاشى. — 11. A : الذى. — 12. A : بالهيلولية. S : بالهولية. — 13. S : فيها. — 14. A : ساهية. — 15. S : ذاهبها. — 16. S : شارقها. — 17. S : عاريها.

— A —	— B —
غاربُها[1] شارقُها [غارب][2] ،	—
غاربُها شارق ، [ما لها][3] فَوْق	—
[عالٍ][4] فلا[5] لها تَحْتَ دَانٍ[6] ،	—
21 المعرفَةُ عن المكوّنات[7]	—
بائنة[8] ، معَ الديمومةِ دائمة[9] ،	—
طرقها مسدودة ، ما إليْها سبيلٌ ،	—
معانيها مُبَيَّنَة[10] ، ما عَلَيْها	—
دَليلٌ ، لا تدركها الحَوَاسّ ،	—
[و لا يلحقها][11] أَوْصاف	—
الناس ،	—
22 [صَاحِبُهَا واجِدٌ][12] ، مارِسُها	—
لاجِدٌ ، [وارقُها رامِدٌ][13] ،	—
[لاصِقُها فاقِدٌ][14] ، بارِقُها	—
ماكِدٌ ، [تارِقُها شاكِدٌ][15] ،	—

— 1. S : عاربها. — 2. [S : omis A]. — 3. [S : omis A]. — 4. A : add. en marge. — 5. S : ولا. — 6. A : دانى. — 7. A. : الممونات. — 8. S; A : ثابتة. — 9. Mq. S. — 10. S; A : مَيَّتَة. — 11. [Mq. S.]. — 12. [S : ماحقها قاصِدٌ]. — 13. [S : وامقها راقِدٌ]. — 14. [Mq. S]. — 15. [Mq. S].

— A —	— B —
مارِقُها لاقِدٌ ، [صارِعُها خامِدٌ][1] ،	—
خائفُها[2] زاهِدٌ ، [لاعِدُها	—
راصِدٌ][3] ، أَطْنَابُهَا[4] أَرْبَابُها	—
[أَسْبَابِها][5] ،	—
23 [كأنّها كأنّها كأنّه كأنّه	—
كأنّه][6] ، كأنّها كأنّها كأنّه كأنّه ،	—
كأنّه[7] كأنّها ، [كأنّه كأنّه][8]	—
كأنّها كأنّها ، بُنِيَانُها [اركانها	—
و اركانها بنيانها ، اصحابها	—
اصحابها بنيانها بها][9] لَهَا بِهَا .	—
لا هِيَ هو ، ولا[10] هو هي ، [و لا	—
هو إلّا هي ، و لا هي إلّا هو ،	—
لا هي إلّا هو][11] ، ولا هو إلّا هو ،	—
24 فالعارف « مَنْ [راى][12] »	24] —
والمعرفة « بِمَنْ[13] بَقَى » ، العارِفُ	—] [168b] مَعْروف وراى

1. [S : سارعها جاهدٌ]. — 2. S : خاينها. — 3. [Mq. S]. — 4. A : طبّابُها. — 5. [add. S.]. — 6. [Mq. S.]. — 7. Mq. S. — 8. [Mq. S.]. — 9. [Add. S.]. — 10. Mq. S. — 11. [Mq. S.]. — 12. Mq. A, S : = cf. § 19. — 13. A : مَنْ (cfr. § 19).

— A —

مع عِرْفانِهِ ، لأَنَّهُ[1] عِرْفانُهُ ، [و عرفانُهُ هو ، و المعرفة ورآء ذلك و المعروف][2] (322b) ورآء ذلك ،

25 بقية القِصَّةُ مَع القُصّاصِ ، و المَعْرِفة مع الخَواصّ ، و الكُلْفَةُ مَع الأَشْخاصِ ، و النُطْقُ مَع أَهْل الوَسْوَاس ، و الفِكْرَةُ مَع أَهْل الإِياس ، و الغَفْلة مَع أَهْل الاسْتِيحَاشِ ،

26 و الحَقّ حَقّ ، و الخَلْق خَلْقٌ ، و لا بَاسَ ،

1. S : انّه. — 2. A : Ligne coupée au début du xɪxᵉ siècle, = lorsque le ms. fut relié au British Museum. La version persane diffère un peu du texte S.

— B —

اوهام است ، عارف با عرفان خوذ كيست ؟

—

25 القِصّةُ مع القُصّاص ، و المعرفة مع الخواص ، و الكُلْفَة مع الاشخاص ، و النُطْق مع اهل الوسواس ، و الفِكْرة مع اهل الاياس ، و الغفلة مع اهل الاستيحاش ،

26 و الحَقّ حَقّ ، و الخَلْق خَلْقٌ ، و لا بَاسَ ،

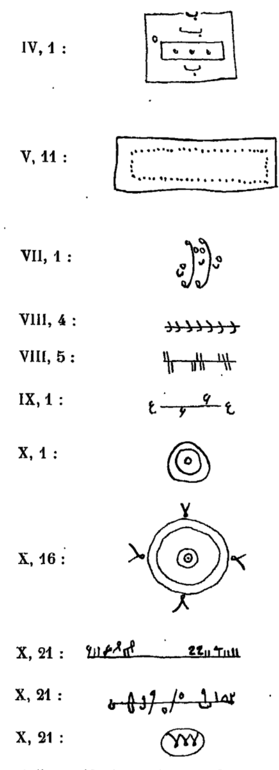


Planche contenant l'ensemble des schémas en deux couleurs illustrant le *ms. D* (*Shahîd 'Alî pâshâ 1342*) des ṬAWASIN, ff. 152, 156, 164, 165 (3 schémas), 166, 167 (4 schémas)[1].

1. Les comparer aux schémas illustrant le *ms. B* (*Qâdhî 'askar 1271*), et insérés dans le texte : IV, 1; V, 11; VII, 1; VIII, 4, 5; IX, 1; X, 1, 16 et 21 (où la répartition, d'ailleurs identique, des deux couleurs, n'a pu être reproduite).

COMMENTAIRE DES “ ṬAWÂSÎN ”

PAR ROÛZBAHÂN AL BAQLÎ

Voici ce que dit al Baqlî en tête de son commentaire des « Ṭawâsîn » (f° 175[b]) :

« .. مُتَفَرِّقَات كلام حسين بن منصوررا قدّس اللّه روحه شرح داذيم ، طواسينش‌را بزبان شطّاحان بغرايب نكت عبارة كنيم ان شاء اللّه ، زيراكه ان [از] فُصيلات رسا[و]مى بس عجايبست ، و علومى بسّ غرايب ، وَفّقَنَا اللّه بشرحها ، و أيَّدَنا بِكَشْفِهَا للمسترشدين الصادقين بِمِنّهِ و جُودِهِ »

Suivant son plan, al Baqlî n'aborde l'examen des « Ṭawâsîn » qu'après avoir commenté, dans ses *Shaṭḥîyât*, les sentences les plus ambiguës de tous les ṣoûfîs célèbres, al Ḥallâj compris; nul n'était mieux préparé que lui pour mener à bien ce travail; le dictionnaire d' « iṣṭilâḥât » ṣoûfies qu'il a annexé à ses *Shaṭḥîyât*[1] est d'une précision bien supérieure à ceux d'al Hojwîrî († 466/1074)[2] d'Ibn 'Arabî († 638/1240), d' 'Abd al Razzâq al Kâshî († 730/1330), et d'al Jorjânî († 816/1413). De plus, il nous dit, à la fin de son commentaire[3], s'y être servi « des expressions des mystiques » et « des symboles des sages », ce qui est peut-être une allusion aux gloses antérieures qu'il dut avoir en main[4].

1. F[os] 133[a]–136[b].
2. In *Kashf al maḥjoûb*; trad. Nicholson, pp. 367-392.
3. F° 113[a], ici p. 105.
4. Elles transparaissent, çà et là : *b*-3°, *f*-24° (fin), *f*-36°, *h*-7° (fin), *h*-9° (fin), *j*-6°, 20°, 23°, 24°.

Analyse
et extraits du commentaire d'al Baqlî.

Le commentaire des *Ṭawâsîn* par al Baqlî, occupe le troisième livre de la seconde partie de ses *Shaṭḥiyât*[1], ainsi qu'il le dit lui-même dans la préface[2]. Après avoir indiqué le symbolisme des lettres choisies pour titre de l'œuvre d'al Hallâj[3], il commente le texte, phrase après phrase (f^{os} 176^{a} seq.).

Nous n'analysons ici que les passages où son commentaire, très diffus, apporte des précisions utiles, au sujet de l'apologie, sincère, mais malaisée, qu'il esquisse.

I. Ṭâsîn al sirâj (a-*1°*-*17°*) :

1° « .. سراجى ». Il s'agit de Moḥammad ; cfr. *Qor.* XLII, 52 : « بُرج فلك اهتزاز » désigne « اماكن قُدرت و حكمت ».

2° « صدرش » . . ; cfr. *Qor.* XCIV, 1-3.

6° « ...انوار او... » référence au ḥadîth : « در حديث است كه نور او بر همه انوار تقدّم داشت ».

14° « . . واو او بود ». Il s'agit ici de l' « 'ayn al jam' », état mystique qu'al Baqlî explique ainsi : Moḥammad était le signe (litt. les miracles ايات) de Dieu, or le signe = l'acte (فعل) = les attributs (صفات) = par conséquent l'essence divine (ذات)[4] ; cfr. le ḥadîth « من رانى فقد راى الحقّ »[5].

1. Dans la pagination actuelle du manuscrit actuel, bouleversée par le relieur, il se présente dans l'ordre suivant : f^{os} 175^{b}-191^{b}, 46^{b}, 105^{b}-113^{b}.

2. F° 2^{a}.

3. Résumé ici plus haut, p. 1-2.

4. Cfr. cette explication plus développée dans son « tafsîr » ; cfr. ici infrà.

5. Copié sur le texte évangélique « مَن رَآنى فَقَدْ راى الآبَ » Joan. XIV, 9, trad. arabe *ancienne* in Ibn Ḥazm, *Faṣl*..., éd. Caire t. II, p. 67). — Al Baqlî cite ce ḥadîth en son *tafsîr* (ms. Berlin f° 186^{a}, 332^{b}).

II. Ṭâsîn al fahm (*b-1°-8°*) :

1° « حقيقتست ». Définition du « tanzîh » de Dieu (cfr. suprà, X, =*j*). Cfr. *Qor.* CXII, 1 seq.

3° Al Baqlî, traduisant cette glose primitive, y ajoute une autre interprétation conforme à sa théorie de la « ṣifah » et de la « ḍât » : « ضوء مصباح تجلّى صفت است » —, et « حرارت مصباح... تجلّى حقيقت صفت است ».

7° « ما كان محمّد ابا أحد » — c'est-à-dire : « نسبتش از حدثان منقطع كرد ».

III. Ṭâ Sîn al ṣafâ (*c-1°-12°*) :

7° C'est-à-dire, — le mot « Annî... Allah... » (*Qor.* XX, 14) a été proféré par le Buisson Ardent, comme le mot « Ana al Ḥaqq » l'a été par moi.

Note après 12°. — Al Baqlî note que Moïse est pris ici comme type des « sâlikîn » (non des « majḍoûbîn »), dont sont énumérées les étapes. Puis il cite le mot de Moïse à Dieu (*Qor.* VII, 140) et observe que « Ana al Ḥaqq » veut dire « من شجرة قدرت ام », c'est-à-dire « ma langue est le lieu par où Dieu est proclamé », ainsi qu'il est dit au sujet de 'Omar dans le ḥadîth « نطق الحق على لسان عمر » ; sans que ce soit du « ḥoloûl », comme le prouve le § 8.

IV. Ṭâ Sîn al Dâyrah (*d-1°-11°*) :

1°-4° [f^os 182^a-183^b]. Ce symbole d'[al] Ḥosayn [ibn] Manṣoûr ne saurait être accessible aux débutants. Il indique par la « *porte extérieure, en haut de l'enceinte*[1] », l'action divine, le « فعل حقّ », les « shawâhid » du « malkoût » que Dieu fait transparaître dans le monde, — et auxquels le cœur du débutant n'atteint que par « tafakkor, istidlâl... ». La « *seconde porte, à l'intérieur de l'enceinte* », c'est la gloire des attributs

1. Voir fig., suprà, p. 25 col. 1.

divins, la « سناء صفات حقّ ». La « *troisième porte, sous la seconde enceinte* », c'est la lumière de l'origine des attributs, « نور اصل صفات » (= حقيقت حقيقت). — La « *seconde enceinte* » représente la science de l'essence, « علم ذات », — supérieure à l' « علم صفات ». — Le « *point placé en haut à gauche, dans la première enceinte* », c'est la « himmah » du Sage, qui est comme le noyau dans la graine de l'amour en son cœur; elle n'en est encore qu'à la science des « ṣifât ». Le « *point en dessous, à droite, dans la seconde enceinte* », c'est cette « himmah » du Sage, parvenue, là, à la science de l'essence. Le « *point médian, à gauche de la troisième enceinte* », c'est le « taḥayyor », l'émoi de cette « himmah » dans les déserts de l'omnipotence divine. La « *troisième enceinte* »[1] c'est la « science de l'essence de l'essence » (علم ذات ذات), — et le « *point qui est en son centre* », la prééternité (ازليت) et l'essence de l'absolu (كُنه قدم).

4° [f° 183b]. Cette Réalité dernière (حقيقت) étant l'être de Dieu (وجود حقّ), est à la fois « ظاهر و باطن كون ».

5° Al Baqlî observe que cette comparaison est difficile à entendre, — car elle a pour but de nous faire comprendre l'anéantissement (فناء) de la création dans le Créateur, — l'émoi de l'homme arrivé en face des qualités, noms et attributs divins, — et tournoyant dans l'absolu de l'essence et le principe de la réalité absolue... Puis al Baqlî propose deux allégories pour ces « quatre oiseaux » ; *a*) ce sont les « *quatre éléments* », appelle-les devant toi, — hache-les avec la lame de l'ébriété divine, et du zèle, — sur le seuil jaloux de l'esprit, — de peur qu'ils ne s'envolent, emportant avec eux la science de la Réalité. Quand tu auras anéanti les oiseaux des éléments, — arraché les ailes des six dimensions de l'espace, — et détaché de leurs pattes le poids de l'existence, —

1. Représenté dans la fig. (suprà p. 25, col. 1) par un simple point, central.

alors ni siècles, ni temps, ni lieux, ni témoins ne subsisteront, tu parviendras au monde du Néant du Néant, — où tu seras stupéfié, — où tu sauras qui tu es. Alors apparaîtront en toi les lueurs de l'Absolu, — qui te consolidera en Lui... *b*) Seconde allégorie : Prends les quatre oiseaux, — de l'âme (nafs), de l'esprit (roûḥ), de la raison ('aql) et du cœur (qalb), — brûle-les aux feux de la « qodrah », disperse leurs cendres au vent de la « ḥikmah », du haut des cimes de la divinité, dans les déserts de la « waḥdânîyah », — afin qu'ils se dispersent, l'oiseau de l'âme aux gouffres des « prééternités », celui du cœur à la gloire des « postéternités », celui de la raison aux lueurs des « attributs » divins, — et celui de l'esprit à l'atmosphère de l' « essence personnelle absolue ». Et, après les avoir ainsi détruits en Dieu... convoque-les pour les rassembler dans l'éternité divine, et demande-leur : si les oiseaux de la Prééternité, de la Postéternité, de l'Attribut et de l'Essence ont pu leur enseigner par leurs énigmes un seul atome de Sagesse, d'Unité, de Pérennité divines..., les oiseaux détruits te répondront, dans leur langue imparfaite, « Non... » — cfr. le ḥadîth « لا أُحصي ثناء عليك », et le ḥadîth « . . ما عرفناك »[1] et *Qor.* VI, 91.

6° C'est-à-dire : par *jalousie* pour Sa Réalité, Dieu ne veut la faire apparaître que dans Son isolement (fardânîyah), — et ne montrer ainsi le trésor de son absolu qu'au néant — (Il faut donc *s'anéantir* pour que Dieu se manifeste). Cfr. le ḥadîth « كُنتُ كَنزاً مخفياً فاحببتُ ان أُعرَفَ ». Mais, à l'apparition de la Réalité, l'esprit est paralysé par la crainte, empoigné par le saisissement.

11° C'est-à-dire « craintivement réfugié sous le vêtement de la Réalité », Moḥammad cria « Ah! », pour « prévenir la Création » (de sa découverte).

1. Cfr. in al Kalâbâḍî, fragment ḥallâjiyen sur ce ḥadîth (Bibliogr. *143-a-6°*).

V. Ṭâ Sîn al noqṭah (*e-1°-39°*).

1° Commentaire : « بذين نقطه عين عين عينيّت كه موجوداست در وجود كنه كنه كنه ، و حقيقت علّت ، كه منزّهست از مقالت و اشارت... »

2° Ḥosayn s'affirme ici lui-même, comme parvenu aux hauts degrés, — à la science absolue. Cette prétention est excusable, car si la science incréée n'appartient qu'à Dieu, cependant elle est communiquée au Sage dans une certaine proportion — « *Celui qui me nie* », dit-il, c'est qu'il en est resté aux « shawâhid » de mon « malkoût », tandis que je suis passé dans le monde du « jabroût ».

3° *Celui qui en est à la deuxième enceinte* », voit par la lumière de la « science des attributs ».

4° « *Celui qui arrive à la troisième enceinte* »[1], erre, tout saisi, dans les déserts, et sa vue encore troublée par la perception des différences entre les attributs divins qui s'imposent à elle, lui fait croire faussement qu'al Ḥallâj, ne voyant pas de même, se trompe.

7° Ḥosayn indique : que celui-là même qui pénètre ainsi à l'enceinte dernière, dans la Réalité, — « passe » au bord, « sans me voir, moi qui suis noyé » au fond même « des vagues de l'Absolu », — parce que lui reste encore préoccupé par la science de soi-même[2]; il passe et s'enfuit, au lieu de se réfugier en moi.

8° Les deux ailes : « himmah » et « ḥâlah » du ṣoûfî.

10° L'oiseau comprit la réponse d'al Ḥallâj, puisqu'il se noya. Nul ne peut connaître Dieu qu'en Dieu, par Dieu.

12° Dans cette enceinte de l'Entendement, il n'y a qu'un seul point où l'on trouve Dieu (حقّ). Les autres points ne sont que « le rayonnement de la science de Dieu » (تجلّي علم حقّ);

1. Au point médian, du « taḥayyor » (cfr. suprà p. 25 col. 1).

2. Ce qu'il représente au paragraphe suivant par l'image de l'oiseau qui veut continuer à voler.

aussi toute créature se noie dans cette mer de la Sagesse, sauf Moḥammad, qui y reste, « perle, — dans la coquille de l'acte » divin, — sous la « vague de l'abîme de la mer de la science prééternelle ».

13° « ..حاضر ...غائب.. » c'est-à-dire « *absent* à lui-même » quand il se trouva en *présence* de Dieu...

23° Al Baqlî n'est pas très sûr, ici, du sens : il propose ceci : les deux « qaws » ou « arcs » sont l'*azal* (prééternité) et l'*abad* (postéternité)[1]; ils sont séparés par le « ayn », ou « bayn ». Lorsque Dieu voulut faire parvenir Moḥammad à la vision essentielle, en deçà de l'arc « azal wa abad », — il le lança par la double flèche du « donoûw » et du « maqâm » jusqu'au fond de l'essence, — au delà de toutes les contingences et de tous les êtres.

25° Celui qui a pénétré au second arc, est sorti par là même des formes créées. Le second arc, c'est le « قُرب قُرب », le « دنوّ » des « اهل الدنوّ », alors que le « دنوّ » ordinaire correspond au « لوح محفوظ » des profanes.

27° Al Baqlî suppose que ce « *mîm* » est le « mîm » de « ما اوحى », c'est-à-dire le secret, la clef de « ce que Dieu a révélé », le « pourquoi » de la Révélation. Chose que le Prophète ne communique pas aux créatures, — car elles ne sont pas capables de le supporter[2]. Seuls les oiseaux de l'esprit, qui hantent les parages de ces mers, rejettent, à leur retour, des « coquilles » de leurs jabots, les perles de l' « Ana al Ḥaqq! »[3], et du « Sobḥânî! »[4].

1. C'est ce que Sahl al Tostarî appelle le « sirr al roboûbîyah », dont la manifestation détruirait tout (cfr. Ibn 'Arabî, *Foṣoûṣ*..., éd. 1891, p. 130).

2. C'est l'explication qu'il préfère, dans son *tafsîr* (ms. Berlin f° 138b, 206a, 218b), quoiqu'il y suppose aussi que les « deux arcs » désignent « الحُدوثيّة » et « الافعاليّة » (f° 354b).

3. Le mot célèbre d'al Ḥallâj (cfr. in *Der Islam*, III, 3 (1912), pp. 248-257).

4. Le mot de Bisṭâmî (cfr. *id.* p. 255).

28°-29° Al Baqlî construit l'allégorie suivante : le premier arc c'est le « molk fi'l al jabroût », et sa corde est le « mîm » précité; le second arc, c'est le « molk al malkoût » ; la flèche de ces deux arcs accouplés, c'est le « tajallî al khâṣṣ », l'illumination intime, que Dieu lance sur la cible du cœur de Moḥammad. A propos du « mîm », al Baqlî observe que l'ébriété divine amène les mystiques à se servir ainsi de lettres solées, énigmatiques, telles celles qui sont au début de certaines soûrates.

35° Al Ḥallâj, « al rafîq al a'lä », nous indique ici que le Sage n'a de maître, de disciple, d'ami, — que Dieu —, n'a d'autre préférence que celle de Dieu, sans nulle option pour la joie ou la souffrance ; — il est intérieur à Dieu, — désert de sainteté [abîmé dans le] désert de la Sagesse, — signe de la Parole [abîmé] dans le centre où elle revient.

36° Al Baqlî commente ici mot à mot :

« دعوى او صدق است ، معنى او رفق است ، معانى او امانيست ، [از مشاهده و مكاشفه امانى او مشاهدهٔ حقّ است] ، طرقها آن از خلق دورست ، [طريقت او مستقيم است] ، اسم او محمودست ، رسم او تَفرِيد ست ، او در معرفت فريد است ، نكره او از عجز در معرفت نكره است ، گناه گارست ، گناهش قلب عرفانست ، و آن در نكره وثيقه جمال رحمن است ، رسمش وثيقهٔ عبوديتست [آنرا « عروه وثقى » إرشاد ربوبيت دويند] ، اسم او عارفست ، معرفت طريقت اوست ، سمت او حرقه نيران تجلّيست ، نحوست[1] ، امتحان صفت اوست

37° Commentaire mot à mot d'al Baqlî :

او ناموس حقّ است ، شموس حقائق ميادين شان اوست ، صورة آدم عليه السلم ايوان اوست ، (يعنى قلب ايوان اوست) ، شيطان

1. corr. : تحرّصش ?

عالَمش مايوس اوست ، ناسوت سرّاوست ، طريق مطموس مجهول شان معرفت اوست ، رسم مدروس بر جميع خلق در معرفت عيان اوست ، عرائس تجلّى بستان روح اوست ، [محوّ طموس در طمس نفس بنيان سرّ اوست

38° Commentaire mot à mot d'al Baqlî :

جند خاطرش منكرست][1] از عشق باطنش ، اركان طبيعتش مُقَشَّر است از قوّت وجد روحش ،

39° Commentaire mot à mot d'al Baqlî :

اوراق اشجار انوارش در مشارب تجلّيست ، اكمام اسرارش از اثقال حدثان فارغ است ، مقالت او سكرست و آن ركن حالت اوست ، او عاجز آمذ از حمل اين واردات بنداشت كه او فانى است [190a] او باقى بوذ ، ما دون حالت او غضب حق است ، از حق اوراست اصطفا بيّنت ،

Cfr. le mot divin[2] « سبقت رحمتى غضبى ». Puis[3] il rappelle les « Ṭâ Sîn » précédents : « Ṣafawî » (= Ṣafâ), « Dâyrah », « Noqṭah », et il annonce le Ṭâ Sîn suivant, qui « a été l'occasion de scandales et de calomnies ».

VI. Ṭâ Sîn al Azal wa al Iltibâs (*f-1°-36°*).

Préambule d'al Baqlî : Dans ce « Ṭâ Sîn » nous est exposé, sous la forme d'une énigme à deviner, — ce mystère de la Sagesse qu'est la Prédestination, — félicités prééternelles des bienheureux, — malheurs prééternels des réprouvés. Sous le double symbole de l'élection au bonheur (dons de sagesse, mission et prophétie) de Moḥammad, — et de la réprobation du chef des Pervers, — qui, « par la permission divine, a joué et perdu aux gobelets, sur l'esplanade, sa part

1. [Manque in ms. Shahîd 'Alî pâshâ].
2. Il n'est pas dans le Qorân.
3. F° 190a.

de félicité » — Parce qu'il a équivoqué (iltibâs) sur le « fahm fahm »[1], — et soutenu le bien-fondé de prétentions[2] contraires à sa pensée intime (bi ʿaks al maʿânî).

1° « ... عين » — c'est-à-dire « ʿayn (al) ḥaqîqah », Dieu, — quand il éprouva Iblîs; dans Sa prescience.

4° Ḥosayn ibn Manṣoûr, dit al Baqlî, compare ici la mission d'Iblîs, chef des Anges, — et celle de Moḥammad, chef des Hommes. L'un est le trésorier des bénédictions prééternelles « laṭîfât azalîyât », l'autre le trésorier des rigueurs postéternelles, « qahrîyât abadîyât », — ils correspondent aux deux attributs symétriques de Dieu, qui agit « qahrã wa loṭfã ». Cfr. *Qor.* XVI, 95.

7° « ... بياشفند ... » c'est-à-dire : il quitta des yeux (litt. des coups d'œil et clignements d'œil) la Réalité (ḥaqîqah), se réfugia dans sa conscience intime. Il se trompa, crut qu'Adam était « un autre » que Dieu, confondit « tawḥîd » avec « tafrîd ».

8° « فردانيت كرد .. ». Que sont les choses contingentes auprès de la « fardânîyah » divine? Loin de pécher en adorant Adam, Iblîs serait ainsi demeuré digne de contempler la « fardânîyah ».

9° Iblîs, en répondant ainsi, niait cet « autre » (Adam), parce qu'il le voyait, — sans se douter qu'en réalité il n'y avait là personne d' « autre » que Dieu, — seul présent dans l'ambiguïté de l' « ʿayn (al) jamʿ »... Adam lui cachait Dieu, parce qu'en Adam il n'apercevait qu'Adam[3]... comme un être essentiellement « autre que Dieu »; et cela le poussa à s'attacher davantage à en « isoler parfaitement » Dieu (ifrâd (al) fardânîyah)... Et c'est pourquoi il récita, pour indiquer vrai-

1. L'entendement de l'entendement.

2. Continuer à connaître dans leurs profondeurs les décrets (irâdah) de la science divine (ʿilm), tout en refusant de s'unir à la volonté divine par l'obéissance à l'ordre (amr). Al Ḥallâj a dit ailleurs : « الامر عين الجمع و الارادة عين العلم ».

3. Au lieu d'y reconnaître « l'image » de Dieu, le « hoûwa hoûwa ».

ment combien il était devenu pauvre et méprisé, pour avoir voulu exprimer l' « infirâd » de Dieu en son « tawḥîd », — le distique « Joḥoûdî... ».

10° « و من فى البين ابليس.. ». Commentaire :

« در بين آدم و [حقّ] ابليس نبود ، و بين در بين نبودى... »

C'est-à-dire : « En réalité Iblîs n'est pas (quoiqu'il le dise) « dans l'intervalle » entre Adam et Dieu, — car il n'y a pas d'intervalle dans l'entre-deux. Si Iblîs avait été « mowaḥḥid », il n'aurait pas refusé de se prosterner, car le mowaḥḥid n'aperçoit (f° 46b)[1] devant la Présence Divine personne d'autre, (« ghayr »). — Iblîs ne comprit pas qu'Adam était l' « acte » de Dieu (fi'l), — que l'acte de Dieu est le miroir[2] de Dieu : s'il avait seulement regardé dans ce miroir, il L'aurait aperçu, dans Son essence. Suivant le mot connu « Je n'ai rien regardé où je n'aie aperçu Dieu »[3].

11° « محبّى ذليل ام.. » Si Iblîs avait réellement été un « amant humble », il se serait prosterné...

« كه خدمت من.. »[4]. Iblîs a tort de s'enorgueillir d'une précellence sur Adam, d'une antériorité dans la prescience divine; il ne comprend pas qu'il se trompe, en affirmant que « ارادت تو در من سابق است », puisque, *avant* de penser à lui, Dieu a pensé à Moḥammad, suivant le ḥadîth « لولاك لمّا خلقتُ الكون »[5], et que la forme d'Adam n'est autre que la forme de Moḥammad.

1. Sic. à cause de l'erreur de reliure expliquée plus haut.

2. مرآة : le ms. par lapsus porte « مرقاة ».

3. « ما نظرتُ الى شىء ، الّا و رايتُ اللّه فيه », mot attribué à al Ḥallâ par plusieurs (Maqdisî, *Sharḥ ḥâl al awliyâ*); il est en réalité plus ancien et a été dit par 'Âmir-ibn Qays (Hojwîrî, *Kashf*..., ms. Paris, supp. Pers. 1083, f° 192b. Kalâbâḍî, *ta'arrof*, ms. Vienne, 57b. Kharkoûshî, *tahḍîb*..., ms. Berlin, 199b), et par Moḥammad ibn Wâsi' (cfr. Kalâbâḍî, *l. c.*, 57b et Sha'râwî, *ṭabaqât*..., I, 36).

4. F° 105b.

5. Cfr. ici p. 136.

« .. كه تو مرا از آتش آفريدة .. » ce motif allégué est une simple dérobade, — c'est désobéir suivant le procédé des lâches qui ne marchent pas à l'ordre, — et attendent la contrainte ».

« .. تراست تقدير و اختيار ». — Si Iblis avait été sincère, — il n'aurait pas cherché à prévaloir sur l'élu de Dieu.

12° Le « qorb » et le « boʿd » ne sont, en « tawḥîd », une même chose, que pour celui qui n'est pas tenté ; le « hajr » et le « waṣl » ne sont une même chose, que pour celui qui n'est pas réprouvé. Mais Iblîs, lui, a désobéi... (a été tenté, a été réprouvé) ..

13°-17° (fᵒ 106ᵇ) : Ce colloque d'Iblîs et de Moïse est cité dans le ḥadîth et par les histoires : « Comme Moïse sortait d'un entretien extatique avec Dieu, — Iblîs lui dit : « Sais-tu bien que c'est moi qui vient de te parler ? » — Moïse, interdit, se troubla : mais Dieu lui dit : « Chasse ce maudit, c'est ainsi qu'il a coutume de parler aux ṣiddiqîn ». — De même dans la *Qiṣṣat (al) anbîyâ*, on lit le récit de la tentation de Jésus sur le mont Maṣṣîṣah. — Al Baqlî traduit ici in extenso (fᵒˢ 106ᵇ-107ᵃ) ce récit, — la triple tentation d'Iblîs suggérant (à Jésus qu'il est « le dieu de la terre » (deux fois), puis le « créateur du ciel et de la terre », — et comment Gabriel, puis Michael, puis Isrâfîl, avec ʿAzâzyayîl (*sic*), vinrent délivrer Jésus, — et enchaîner finalement Iblîs « au fond du puits de l'Occident, sous la garde de 600.000 anges » : « sans cela, déclara Iblîs à Jésus un peu plus tard, j'aurais fait de toi ce que j'ai fait d'Adam ».

Puis al Baqlî passe au commentaire détaillé du texte ; toutes ces paroles d'Iblîs, observe-t-il, ne sont que fausse prétention, ruse et fourberie, bien qu'il dise être dans l'état des « Malâmatiyah »[1].

Ainsi son mot « مثل تو بودم » (§ 13) « Si je m'étais prosterné

1. Ceux des ṣoûfîs qui recherchent par humilité, à avoir une mauvaise réputation (sur leur origine, en khorâsân, cfr. kharkoûshî, *l. c.* début).

devant Adam, j'aurais été pareil à toi (qui t'es prosterné sur le Sinaï) », preuve qu'Iblîs ne sait pas qu'Adam et le Sinaï étaient pareillement, dans les deux cas, deux miroirs du « tajallî », du « rayonnement divin », et que Moïse ne faisait qu'obéir.

Et sa réponse « ابتلاء بوذ... » (§ 14) « ce n'était qu'une épreuve », est inexacte; car, du point de vue de Dieu, l'ordre était bien un ordre (« amr ») et pour qu'Iblîs n'y ait vu qu'une épreuve, c'est qu'il n'aimait pas Dieu purement, car l'amour pur ne distingue ni les causes, ni les changements, ni les épreuves de l'ordre divin.

Par son mot « تلبيس بوذ » (§ 14) « c'est une équivoque », Iblîs avoue qu'il est incapable d'énoncer l'altération extérieure, l'enlaidissement qu'il a subi, — car il souffre désormais en lui-même d'une contradiction permanente, — entre son « bâṭin » intérieur qui ressent la splendeur divine, et son « żâhir » extérieur enlaidi, qui ne peut plus la refléter, ni s'en « teinter »[1].

Sa réponse « من مذكورم » (§ 15) suggère à al Baqlî cette réflexion : certes, Dieu prononce son nom, mais c'est pour l'expulser loin de Lui : cfr. suprà § 9, et *Qor.* II, 32.

(f° 107b) « خدمت أم ... صافى ترست » (§ 15). Il ose prétendre à la « plus pure obéissance », lui à qui la toute-puissance prééternelle la retire!

« اكنون .... حظّ اورا » (§ 15) : Dieu n'a pas à avoir d'associé, n'a pas à en désirer, n'a pas à faire appel à ses créatures.

« طمع ..... برخاست » (§ 16) : Est créé « طَامع », « désirant » quiconque est créé avec de la contingence; — comment, en restant « طامع » Iblîs peut-il prétendre à l' « infirâd » divine? Il fait allusion par ce mot « طمع » au mot « حظّ » « bonheur »

1. « talwîn ». Le « żâhir » du véritable Sage ne doit pas être en contradiction avec son « bâṭin » : aussi doit-il être « beau comme Joseph » (C).

(§ 15), lequel établirait dans l' « irâdah » divine une « association » shirk).

« .... فردم » (§ 16) : c'est-à-dire rejeté, réprouvé, non pas : « منفرد » en « tawḥîd » !

« محجور .... صرا » (§ 16). Si Iblîs avait eu un atome d'intuition de ce que c'est que le « tawḥîd », il n'aurait vu que Dieu[1], il n'aurait pas dit « Ana Khayr minho ! » (*Qor.*, VII, 11). De même, si al Ḥosayn ibn Manṣoûr avait joui de la suprême contemplation, il n'aurait pas dit « Ana al Ḥaqq ! », — car il aurait abandonné son « Ana » (son « moi ») pour un seul atome des lueurs du soleil des prééternités... il s'y serait anéanti... Hélas qui en est arrivé là? Qui a jamais pu être teinté par l'absolu, ou transfiguré par la prééternité, qui a jamais pu être délivré, même par le dernier supplice, la flagellation, la crucifixion et l'incendie[2], de son « moi » postéternel? Cfr. *Qor.*, CXII, 1-4.

18° (f° 108ᵃ) « ....داعي » — ...C'est ainsi qu'au début il savait faire le bien; puis il fit le mal, et, à force de regarder les « af'âl » (les actes de Dieu = les choses créées), il perdit de vue leur Auteur absolu[3].

A la suite, al Baqlî donne immédiatement le texte du § 35°; mais, pour suivre plus commodément l'ordre du texte, nous intercalons ici son commentaire des §§ 20°-25° qui figure aux f°ˢ 148ᵇ seq. de son ouvrage.

20° (f° 148ᵇ) Al Baqlî observe d'abord que Ḥosayn (ibn) Manṣoûr tombe ici « dans l'océan de la waḥdah, épris d'amour pour la beauté de Dieu jusqu'à révéler les mystères secrets... de l'amour dans la langue du délire, tandis que l'ivresse le domine... son « bâṭin » est sincère, mais son « żâhir » est malade; et sa maladie vient de l'ignorance, car il ignore sa

1. Dans Adam.
2. Allusion au sort d'al Ḥallâj.
3. Cfr. la sentence d'al Ḥallâj ap. al Solamî *tafsîr* (in *Qor.* XVIII, 107).

propre science (celle dont il parle); selon les connaisseurs de ces états anormaux, la science des mystères quand elle se manifeste, demeure incompréhensible pour la raison — cfr. ce que dit Moïse à al Khidhr (*Qor.* XVIII, 67), — et le mot fameux (f° 149a) « Li al roboûbîyah sirr... »[1], sur le « secret de la puissance divine ».

Ce secret, c'est le mystère de la prescience divine, c'est le secret de la prédestination (qadar)[2]; sa révélation entraînerait destruction du covenant de Dieu avec les prophètes; ainsi comment Moïse irait-il haranguer Fir'awn de la part de Dieu, si Dieu l'avait prévenu qu' « il resterait infidèle » ? Cfr. *Qor.*, IV, 163. — La discipline de la religion (dîn), c'est « garder (Kitmân)[3] le secret » (ṣirr).

Ce qu'Ḥosayn ibn Manṣoûr admire ici, dans Iblîs et dans Fir'awn, c'est leur énergie (rajoûlîyah). Divers ḥadîth le justifient :

ان اللّه يُحِبُّ الشجاعةَ ولو بقَتْل حَيّةٍ » — « جاهل سَخى بخداى نزديك
تر از عَالِم بخيل » — « انّ هذا الدِّينَ ليُؤَيَّدُ بالرَّجُل الفاجِرِ »

Cfr : « .. استاذ من » — (§ 24) seulement en fait de « rajoûlîyah » ...Iblîs, tombé de sa primauté dans la « mer de la connaissance de la perception »... (f° 150a) le « tawḥîd » l'en rejeta sur la grève du « tajrîd » où il déclara qu'admettre des « wasâyṭ »[4] c'était le crime du « shirk », les « associer » à Dieu...

Sans comprendre que la réalité de la « tafriqah »[5], c'est le

1. Ce mot, admis par les Sâlimîyah (*Qoût al Qoloûb*, II, 90) est de leur maître Sahl al Tostarî (Cfr. al Ghazâlî *Iḥyâ...*, I, 74 et *Imlâ*. Al Kîlânî, *Ghonyah...*, I, 83, et Ibn 'Arabî, *Foṣoûṣ*, éd. 1891, p. 130).

2. Sujet réel des « Ṭawâsîn ».

3. Cela est resté, par excellence, le mot persan pour la chose.

4. Les « médiateurs » entre Dieu et l'homme : c'est-à-dire le culte, la révélation prophétique (Cfr. théorie d'al Ḥallâj et de Fâris sur l' « isqâṭ al wasâyṭ »).

5. « séparation » de la Créature d'avec le Créateur.

« jamʿ », — et que « Adam, c'est Lui » (cfr. suprà § 10°), Dieu!

Firʿawn, lui... se regardant comme le représentant de l'autorité divine, crut représenter Dieu lui-même, — la vue de l'autorité divine lui cacha Dieu, — il confondit la « shâhid », le témoin qu'il était, avec le « mashhoûd », le Dieu qui était témoigné par lui, cfr. *Qor.*, XXVIII, 38.

22° Ici (al) Ḥosayn explique le mot d'Iblîs par le fait qu'abîmé dans la contemplation du temps (passé), il s'imagina que nul autre que lui ne verrait Dieu. Quant au mot de Firʿawn, c'est plutôt une excuse fondée sur l'ignorance de son peuple, qu'une affirmation de son moi... Quant au ḥadîth[1] où Dieu nous est montré reprochant à Gabriel d'avoir empli de sable la bouche de Firʿawn agonisant pour l'empêcher de témoigner son repentir[2], il nous prouve simplement quelle est la miséricorde divine même pour les rebelles (f° 150b)...

23° « من اثرام ... » « J'en suis le Signe! ». Le monde entier est un signe qui représente Dieu, mais il y a « signe » et « signe ». Le monde n'est que le « موقع تجلّى افعال », tandis qu'Adam est le « موقع تجلّى ذات و صفات », suivant *Qor.* XV, 29, où le mot « روح » correspond au « tajallî »[3]. Dieu a « rayonné » à travers Adam « بحقيقت اثر », en en faisant son « signe réel », — et non « برسم حلول », par le « moyen de l'incarnation ». Cfr. le ḥadîth « خَلَقَ آدم على صورته », le mot d'un motaṣawwif « الصوفى اثر الله فى الارض », et la définition du ṣoûfisme « افراد قِدَم از حدوث »[4].

« من بحقّ حق ام » : C'est-à-dire « Je subsiste en Dieu, non

1. Cité dans le texte persan.
2. Discussions à ce sujet : cfr. al Bâqilânî, ici infrà.
3. Mot tiré du *Qor.* VII, 140.
4. Cfr. Jonayd (l. c. infrà); Harawî (ms. Noûri ʿOthmâniyeh, 2500, in vie d al Ḥallâj).

en moi ». — Ici, al Baqlî donne sa théorie sur le mot suprême des extases hallâjiyennes « Ana al Ḥaqq » « Je suis la Vérité ![1] » — Selon al Baqlî[2], cela veut dire qu'al Ḥallâj « موضع شريعت و حقيقت بوذ ، و محلّ نظر تجلّى بوذ » « Il était le point (de contact) de la Loi (révélée) et de la Réalité (divine)[3], — et le seul point d'où le rayonnement divin fût visible » pour ses contemporains. Comme le Prophète l'avait été pour son temps, selon les exégètes[4] du verset *Qor*. XVII, 83. — Ces exégètes traitent longuement du principe de l'Ana al Ḥaqq », — de « la question de l'Ana al Ḥaqq ». De telles paroles viennent aux lèvres du Sage quand il s'aperçoit qu'il « réalise »[5] le « tawḥîd », qu'il en est tout « teinté ». C'est Dieu qui, par sa langue, articule alors « Je suis la Vérité ! », — consolidant le Sage dans l'unité divine[6], sous les feux vainqueurs de la « waḥdânîyah ». En Dieu, le Sage, alors ne voit plus ni âme, ni créé, ni différence (f° 151ᵃ), il veut proclamer le « moi » (anânîyah) divin, quoiqu'il n'en possède pas l'autorité (roboûbîyah), et comme il voit Dieu sous un aspect équivoque (iltibâs) et qu'il n'aperçoit plus d'autre obstacle (baynoûnah[7]) à la vision simple que son propre « moi », — dominé par la réalité de Dieu, — il revendique la pure autorité divine (en disant « Je suis la vérité !). De fait, alors il n'est pas différent de Dieu, — car il est tout occupé de Dieu en Dieu, rassasié de la lumière du « tawḥîd », au point que le « tawḥîd »[8] lui devient l'impiété (kofr)[9] et réciproquement... Dieu est son

1. Dieu, selon le terme préféré des ṣoûfîs.
2. Cfr. ce qu'il en dit dans son *tafsîr*, in *Qor*. XLI, 53; XLVIII, 10.
3. Dilemme « sharî'ah-ḥaqîqah ».
4. Ṣoûfîs, cfr. Kasirqî (ici, infrà).
5. Taḥqîq. — C'est le lieu dit « taḥqîq (al) anânîyah ».
6. Tamkîn (al) tawḥîd.
7. Littéralement « séparation », cfr. le vers d'al Ḥallâj « *Baynî...* » en note infrà.
8. Formule musulmane de l'inaccessibilité de l'unité divine.
9. Puisqu'il se sent « transformé en Dieu » : cfr. ce qu'en dit al Ḥallâj in extraits ap. ms. Londres, 888, f° 339ᵇ.

lieu (aynîyah)... Alors, le Sage dépasse avec Jésus les « voiles[1] du Royaume », — et la forme[2] d'Adam échappe aux marques de contrainte[3], car sa charpente humaine ainsi mise à l'ombre d'une muraille, — ne périra pas, comme toutes les choses contingentes, au grand soleil de la destruction[4]...

30°. Dans l'ensemble de ses *Ṭawâsîn*, Ḥosayn décrit Iblîs, devenu (par sa condamnation) le contraire de ce qu'il était lorsqu'il s'appelait ʿAzâzîl, — au moyen de comparaisons « معمى », « obscures ».

« از بدايت .... امذ » Ce qui veut dire : de son état *initial* qui était « shaqâwah » (malheur), — il n'est pas parvenu à son état *final*, qui est « laʿnah » (malédiction), car son « malheur » n'est autre que sa « malédiction », et réciproquement.

31° « خروجش ..... مارسش ». C'est-à-dire « Iblîs sortit du feu, — et parut être lumière : mais sa lumière était chose empruntée, — aussi dut-il sortir, hors de la lumière, comme contraire à elle ».

« مشتعل ..... تعريش ». C'est-à-dire : « flambant du feu de la malédiction » : le « تعريس » c'est la flamme flambante de la haine.

« نور ترويش » c'est la « lumière de la science », empruntée (par Iblîs) à la lumière de la Tablette.

32° « تراصيه (*sic*) » : c'est-à-dire : la mort subite (قزام) de son pouvoir (قهر), — sombré dans l'erreur.

« محلّ وصيص و مقباض [أا]و » : c'est-à-dire : « محلّ سهفاوى در محلّ فيض » : = « le lieu où Iblîs agonise de soif est le lieu même où coule l'abondance ». « مغل وميص » : c'est-à-dire :

1. Ms. قرام : du « ملكوت ».
2. Il s'agit ici de la « forme spirituelle ».
3. قهر : contrainte divine.
4. Al Baqlî ajoute ici « بل ! احبّاء عند ربّهم », citation précédée de « Dieu a dit... » : elle n'est pourtant pas *coranique*.

« باطنش كه خلاف ظاهر بوذ » = son « bâṭin » qui était le contraire de son « żâhir ».

« شراهمش برهمى بوذ » : c'est-à-dire : « صواعقش موقد بوذ » = « Il crie sa douleur... parce que le feu le brûle! ».

« صوارمش مخيل بوذ » : c'est-à-dire : « هجرانش مصوّر بوذ » = « Sa timidité (prétendue) n'est que simulation (puisqu'il a été expulsé) ».

« در غيب عمياه اوهام بوذ » : dans l'abîme son aveuglement n'est que ses propres rêveries (d'orgueil)...

« تطهمش » : c'est-à-dire : ..... (et) ses vanteries, tromperies, ruse et fourberie تزيين و اغرار بوذ ومكر و خداع.

« هاوة! » : c'est-à-dire « چنين بوذ! » : le voilà, tel qu'il est vraiment! ».

33° (f° 109b) « يا اخى .... رصماً » : c'est-à-dire : « Si tu abaisses l'œil, hors du mystère divin (ghayb), — et si tu cherches à « t'imaginer ton imagination » (wahm), — comme l' « imagination » (wahm) est le « souci » (hamm) du cœur, — et n'est autre que la « suggestion » (waswasah) (f° 110a) de Satan, — ainsi, c'est l'état même de Satan que [tu connaîtras dans] ta propre « imagination » (wahm), [dans] ton propre « souci »!

« ورجعتَ غمّا ... » Si tu connais ainsi l'état (ḥâl) particulier d'Iblîs, toi tu auras le cœur brisé, et tu tomberas du chagrin du châtiment dans le chagrin de l'anéantissement.

34° « او عالم‌تر بوذ بسجود » etc. Par de telles paroles, il veut dire que c'est *avant*[1] la transformation de son sort qu'Iblîs était ainsi. Mais maintenant Iblîs est dans un état tout opposé, comme l'ont dit Dieu (dans le Qorân) et le Prophète (selon la

1. Al Baqlî semble ici *solliciter* le texte, pour le rendre orthodoxe. Car al Ḥallâj adopte ici visiblement la terminologie des Khârijites et Mo'tazilites, pour qui un « mowaḥḥid » peut être damné (théorie du péché mortel et de la foi, cfr. *farq*, d'al Baghdâdî, 98).

Tradition). Et c'est là tout ce que dit Ḥosayn sur le « talbîs Iblîs[1] » et l' « iltibâs ».

35° (Nous insérons ici le commentaire du § 35, qu'al Baqlî donne f° 108^a, avant celui des §§ précédents) :

« مشاهدت ... ». Al Baqlî rectifie : il s'agit de la « contemplation » de la « ḥadhrat malkoût » (Présence du Royaume [de Dieu]), — non de Dieu lui-même. Sans cela Dieu ne dirait pas d'Iblîs ce qu'Il en dit *in Qorân* II, 32. Au début, en effet, étant obéissant, Iblîs jouissait de la « contemplation ». C'est un sentiment de haine qui lui fit refuser d'adorer Adam, visiblement élu pour les « tajallî » et « tadallî » divins, de l'essence et des attributs divins, cfr. Qor., XV, 29. Seul Adam possède le « très spécial rayonnement de l'essence divine », « اخصّ تجلّى ذات », — et Dieu a dit qu'Il l'avait créé de « ses deux mains » (*Qor.* XXXVIII, 75), « qidam » et « baqâ » (« absolu » et « pérennité »), cfr. le ḥadîth » :

« خَمَّرَ اللهُ طينة آدم اربعين صباحاً », où les « quarante matins » signifient « quatre mille ans ». Là-dessus, al Baqlî (f° 108^b) entreprend un commentaire étendu de *Qor.* XXXVIII, 71-75, sur la création d'Adam, au moyen de « boue prise au dessous du Trône »...

VII. Ṭâ Sîn al mashîyah (*g.* 1°-5°).

1°-2° (f° 109^a) Ḥosayn exprime ici, par ces [quatre] cercles [enfermant] quatre degrés [inaccessibles de la science divine], que « personne ne peut prétendre à la science de : la volonté prééternelle (mashîyat azal), — de la providence absolue (ḥikmat qidam), — de la prédétermination pérenne (qadar bâqî), — et des sciences des connaissables, en Dieu ». Moi-même, prétend Iblîs, j'ai su, par ces quatre sciences qu'elles concluent à mon châtiment, que je me prosterne ou

1. Le *talbîs Iblîs*, d'Ibn al Jawzî (ms. As'ad Effendî, n° 1641) n'a que le titre de commun avec cette théorie ḥallâjiyenne.

non. Sur la Tablette de la « mashîyah », il est écrit que je suis un « impie » (kâfir), — sur celle de la « ḥikmah », un « maudit » (mal'oùn), — sur celle de la « qodrah », un « réprouvé » (maṭroûd), — et sur la « Mère du Livre »[1], « un aveuglé » (maḥjoûb). Ainsi donc, si j'échappe à la première, ce sera pour tomber dans la deuxième... cfr. *Qor.*, VI, 18, et le proverbe « جفّ القلم بما هو كاين الى لابد ».

3° « فلا ولا .... ولاا ». Le premier « Non! » est négation (nafî), — le second « Non! » est dénégation (joḥoûd), — le troisième « Non! » est prohibition (nahy), — le quatrième « Non! » est ignorance (nakirah). Si je reste, pense Iblîs, dans le premier « Non! », cela me mène de la dénégation dans la négation. Étant maudit, mon « Non! » me ferait tomber du « Non! » de la négation dans le « Non » (ultime) de l' « ignorance », et je n'y veux pas tomber, — car « *dans l'intime de « l'ignorance »* (ضمن نكرة) *il y a la « connaissance » du « tawḥîd »*! » (al Baqlî se sert fort heureusement ici d'un passage ultérieur des « Ṭawâsîn », *k-1°*, dont il souligne ainsi la portée). [En m'en tenant à] ces [quatre premiers] « Non! » [sans y pénétrer], — je resterai hors de vue de la « connaissance de l'ignorance » ('irfân nakirah), comme de « l'ignorance de la connaissance »[2] (nakirah 'irfân)! Si j'avais appris que me prosterner me délivrerait de l'épreuve, — je me serais prosterné... Mais j'ai su de Dieu[3] qu'Il veut me rejeter, — je ne suis qu'un être contingent, et Lui est l'Absolu...

Al Baqlî ajoute ici cette réflexion : « Comprends, ô Sage, qu'Iblîs ici se trouve à portée de connaître ces attributs divins, — et que Dieu lui apprend qu'il est rejeté. Il se *désespère*, — et s'abandonne au sort qui lui est décrété, — en se noyant dans la mer de la « main forte » divine (jabr), — car

1. « Omm (al) Kitâb », ce qui désigne le Qorân archétype.
2. Double attribut de la Sagesse divine selon les *Ṭawâsîn* : infrà *k-1°*.
3. Par ces quatre sciences auxquelles j'ai prétendu avoir accès.

il voit que son « impiété » (kofr) est double; il a désobéi (repoussé l'ordre de se prosterner), — et il a prétendu avoir deviné le secret de la prédétermination divine (qadar), ce qui est le secret de l'essence divine elle-même. Cfr. les deux ḥadîth : « القَدَرِ سِرٌّ من اسرار اللّه لا يَطلعُ » et « القَدَرِ سِرٌّ الله فلا تُفسرُّهُ عليه مَلَكٌ مقرّبٌ ، ولا نبيٌّ مُرْسَل ».

(f° 109[a]). La « mashîyah », c'est, en résumé, le secret de Dieu, et son « autorité » même (roboûbîyah). Il ne convient donc pas que personne parle de décliner un ordre (amr) divin. Car quiconque parle ainsi, — sous prétexte qu'il connaît la « mashîyah »[1], — nie à la fois l'obéissance due par la créature ('oboûdîyah) et l'autorité du créateur (roboûbîyah).

VIII. Ṭâ Sîn al tawḥîd (*h-1°-10°*).

1° « ...الحَيّ ». Dire « l'alif du cinquième[2] (*lâ* = « Non! »), c'est le Dieu vivant! », cela signifie « l'alif de Sa Majesté (kibryâ) », car Dieu est grand, exalté, vivant, permanent.

3° « ازر .... الواحد », c'est-à-dire : la lumière du « tawḥîd » et la lumière de la « waḥdânîyah » sont *dans* l'essence divine, sont *de* l'essence divine, sont *pour* l'essence divine (seule).

4° « بينونت بينونت » : Dieu, exprime-t-il ici, est « exempt qu'« al tawḥîd » se sépare de Lui ». Le symbole (fig. p. 58 col. 1) d' « al waḥdânîyah », c'est « *alif* et *dâl* » : l'alif, représentant son *essence*, est unique; il possède son attribut[3] (ṣifah) qui est représenté par le dâl : il est unique, isolé dans l'unique de la science du « tawḥid ». Cet *alif* (primordial)[4] subsiste « sur » Dieu, comme les alifs du langage (créé) subsistent « sur » lui[5].

1. C'est-à-dire : que Dieu, dans Sa volonté presciente, sait que son ordre ne sera pas obéi.
2. Cfr. le § *g-5°*.
3. Qui l'exprime.
4. Le grand alif couché de la figure.
5. Cet alif primordial.

6° « ... صفت موحّد ». C'est-à-dire le « tawḥîd » est l'attribut divin (ṣifah).

7° « ... اگر گویم که من ». C'est-à-dire Dieu est « exempt » du « Ana » (je), — de mon « Qâla » (persan : « goft » = « il dit »), — de mon « tawḥîd ».

10° (f° 110ª), « j'associe à une limite » (puisque je définis) : c'est-à-dire que Dieu est « exempt » de « ḥoloûl » en aucun lieu, — l'équivoque provient du fait qu'on veut Le mettre en rapport avec des contingences; des mots tels que « tawḥîd, mowaḥḥid, mowaḥḥad » sont marqués de la marque de l'équivoque, mais en réalité l'Unique est illimité, Il échappe aux symboles des « mowaḥḥidîn », car Il reste distinct des expressions mises en œuvre par les créatures « Qui fait allusion à Dieu est dualiste (zoroastrien), qui symbolise Dieu est idolâtre ! »[1], conclut al Baqlî.

IX. Ṭâ Sîn al Asrâr fî al tawḥîd (*i-1°-14°*) :

1° (f° 110ª) : « ... نازع است » c'est-à-dire « les secrets de l'autorité divine (roboûbîyah) sont contradictoires, — parce que la pérennité divine est incompatible avec la contingence des êtres créés, — dont aucun n'y a accès ».

« باو بازع است » : c'est-à-dire : « émanent de Lui, retournent à Lui ».

« باو وازع است » : c'est-à-dire : ne Le nient pas, étant le tout du tout de Dieu.

« نه بحقّ لازم است » (f° 111ª) : c'est-à-dire « ce sont ses productions » (maf'oûlât).

2° « ضمير ... صايراست » : c'est à-dire : les « dhamâyr » (pronoms) du « tawḥîd » représentent des choses créées, — les « dhamîr, modhmar, dhamâyr » « pronom, antécédent, pro-

1. Cfr. l'adage ṣoûfî « لحظ كُفرست ، وخطرت شرك ، و اشارت مكر » (*Shaṭḥîyât* f° 104ᵇ).

noms » ne sont que les « lieux des cœurs » (amâkin qoloûb ist), — tandis que Dieu n'en a que faire.

« هاء » Son « hâ » c'est son « hoûwiyah »; c'est une « indication symbolique » (ishârah); or Dieu reste par derrière toute « indication symbolique » possible.

« مُوَحَّدرا نكَويند », car toute définition fait entrer dans le cercle des choses contingentes; les mondes[1] ne sont que des atomes de sa toute-puissance.

8° « كه توحيد اگر گويم كه ازو... ». La réalité du « tawḥîd » est double, — « tawḥîd » du Créateur, et « tawḥîd » des créatures. La seconde ce sont les signes divins (âyât = versets révélés, miracles), — la première ce sont les attributs divins, — inséparables de l'essence.

9° La lumière de l'essence se cache à la vue de la création sous le voile des « signes » (âyâṭ) quand elle apparaît. « Où se dérobe-t-elle quand il n'y a ni « où », ni « là », ni « quoi » (mâ), — ni « çà » (ḍâ)? ». Le « où », en effet, indique une borne (ḥayth), — une borne n'est nécessaire qu'aux choses contingentes, cet « où » n'existe pas pour Dieu en Son intime (dhimn), — puisque c'est Sa création, comme les « accidents, corps, esprits, masses » sont Sa création.

12° « مشمولة.. » Il s'agit des « esprits » des choses naturelles, « *réunis* » aux (quatre) éléments de la matière (kawn).

« مقوول » (*sic* : مُقَوَّلة), les esprits doués de parole (nâṭiqah).

« هاشمه », brisant la pesanteur des corps.

« مفعولات » représentent : les « marsoûmât » de Dieu (signes gravés, comme un édit royal). Les atomes des « dawâyr » ainsi unis suivant les siècles et époques, accidents et substances, tous se trouvent subsister en Dieu, avec la totalité des choses, et Dieu reste indépendant de cette totalité, sans « infiṣâl » qui L'en retire, ni « ittiṣâl » qui L'y confonde, revenant agir, par cette séparation même d'avec les « maf-

1. Ms. C جهات; corr. : جهان.

'oûlât », sur elles, au moyen de ses attributs « tajallî, 'ilm, irâdah ».

Déjà, observe al Baqlî, 'Alî avait dit « دَاخِلٌ لاكالاشياء ، لا كالاشياء » (f° 111[b]). Le but de Ḥosayn en ces « Ṭâsîn al tawḥîd » et « Ṭ. al asrâr » était d'expliquer par des symboles comment « isoler l'Absolu (ifrâd qidam) hors du contingent (ḥadath) »[1]. Il a ainsi exprimé elliptiquement (مُوجَزٌ) que tout symbole se mue en chose créée, qu'il ne peut y avoir coïncidence de l'absolu et du contingent, que leur conjonction dans l'entendement est inconcevable. Il a montré que « tawḥîd » n'émane pas de Dieu et ne rejoint pas la créature, — car, en Dieu, « tawḥîd » est Dieu —, et dans la créature, « tawḥîd » n'est que chose créée...

Al Baqlî, développant ce thème, en déduit que la substance divine ne peut subir d'*inclusion* (ḥoloûl) dans le cercle des choses contingentes... — « Rien n'est semblable à Dieu » : « ليس كمثله شيء ».

X. Ṭâsîn al tanzîh (*j-1°-24°*).

2° C'est-à-dire, ici, dans ce cercle, j'ai figuré l'ensemble de la foi selon tous les croyants d'entre les hommes doués de compréhension ('irfân).

5° « داير » répond à « إلهام » ; « ماير », à « بيان » ; [« حاير » à] « كَرْدَشْ » ; « هاير » à « اوصاف » ; « عاير » à « نعوت » ; « ناير » à « بيان » ; [f° 112[a]] et « صاير », à « شواهد ». Al Baqlî donne à la suite le § 6°, qui n'est peut-être que la fin de son commentaire.

12° « توحيد ذات بود ». Le but que vise ici (al Ḥosayn), Dieu lui fasse miséricorde! — c'est de réfuter personnellement l'hérésie du « ḥoloûl ». — Et manifester ainsi sa réfutation des « Ḥoloûlîyah » n'est pas le fait d'un « ḥoloûlî »! C'est

1. Selon le mot d'al Jonayd « التصوّف إفراد القِدم عن الحدث ». (Qoshayrî, *Risâlah*, IV, 48).

« extraire l'absolu hors du contingent », et c'est agir comme les Prophètes et les « ṣiddîqîn », qui ont été préservés des hérésies de « tashbîh, tamthîl, kayfîyah, ḥoloûl ».

Aussi, ajoute al Baqlî, pour ceux qui pensent que les Bagdadiens ont tué (al Ḥosayn) injustement, cette phrase donne le pourquoi de l'assassinat ultérieur du khalife, et de l'inondation qui noya Bagdad[1].

19° Ici (f° 112^b) ces syllabes sont symboliques; « ذا », de « ce qui est » (ذات), — « شا », de « ce qu'on a voulu » (مشيئة), — « قا », de « ce qu'on a dit », (قال), — « ما », de « ce qu'on a qualifié ».

Ḥosayn décrit ainsi quatre « degrés » (martabah) : le premier, c'est l' « *azal* », la « prééternité », qu'il faut entendre ici seulement comme le « siècle des siècles », — non pas comme l' « azal » divin. — Le deuxième, c'est « al mafhoûmât », « les intelligibles », c'est-à-dire le créé (khalq). — Le troisième, c'est « al jihât », « les dimensions », c'est-à-dire le « kawn » (matière étendue). — Le quatrième, c'est « al ma'loûmât », « les cognoscibles », c'est-à-dire la science ('ilm).

En aucun cas l'esprit qui cherche le chemin de la Sagesse ne le trouve (symbole : les quatre « Lâ » = « Non ! » inscrits sur la figure), car il est saisi de stupeur. S'il pénètre par la porte de la science, c'est la « prééternité » qui le stupéfie. Si c'est par la porte de l'idée pure (ṣafâ), c'est « l'inintelligible » (lâ mafhoûmât) qui le stupéfie. Si c'est par celle de la compréhension (ma'nä), c'est « l'inconnaissable » (lâ ma'loûmât)... Si c'est par celle de l'entendement (fahm), c'est « l'immatériel » (litt. : « l'inétendu » : lâ jihât)... — L'unité divine subsiste, sans être assujettie aux vicissitudes contingentes, au connaissable, à l'intelligible, au temporel.

1. i. e. « Ce fut une vengeance divine ».

Al Baqlî donne ensuite une phrase en arabe [§ 20°] qui ne fait peut-être pas partie du texte primitif.

De même, plus loin, les §§ 23°-24° semblent avoir été surajoutées au texte primitif, sinon par Al Baqlî, du moins par un glossateur plus ancien.

(f° 113[a]) Al Baqlî, reprenant la parole (qâla), conclut alors : O Sage ! ne t'étonne pas de tout ce que Ḥosayn vient d'exprimer et de symboliser ici, à propos du « tawḥîd ». Tout ce qu'il en a dit n'est qu'une goutte des océans du « tawḥîd ». 'Alî en avait dit bien d'autres encore, lui, dont l'amour « chaque fois qu'il plongeait en scintillant dans la mer du « tawḥîd », en retirait des perles »...

Quant au symbolisme des « cercles » (cfr. figures) qu'utilise ici Ḥosayn, il n'est pas contraire aux lois de la Sonnah. Dieu ne se sert-il pas de l' « araignée » comme symbole (Qor., XXIX, 41) ? Et le ḥadîth ne rapporte-t-il pas qu'un jour le Prophète traça par terre une ligne et dit « Ceci est ma route », — puis une autre, et dit « Cela est la route de Satan » ?

Al Baqlî donne alors la conclusion générale (f° 113[a]) de son commentaire ; mais, avant de l'analyser, nous intercalerons son commentaire des fragments du « Bostân al ma'rifah » qu'il a cités ailleurs.

XI. Bostân al ma'rifah (*k-1°*, et *24°-25°*).

1° (f° 166[b]) c'est-à-dire : La réalité de la connaissance ('irfân) consiste pour l'homme à reconnaître son incapacité ('ajz) à saisir Dieu dans Sa sagesse même. Car la Sagesse de Dieu (ma'roûf) est précisément aussi illimitée que l'ignorance de sa créature...

(f° 167[a]). Aussi le Prophète, après l'extase, disait « لا أُحصي ثناء عليك » et « إِنَّ مِن العِلمِ لَجَهْلاً ، (و) إِنَّ مِن الجَهْلِ لَعِلماً ! ». Et c'est Aboû Bakr (Ṣiddîq Akbar) qui a déclaré « العَجْز عن دَرْك

الادّراك ادراك ! ». « Ne pouvoir comprendre la compréhension, c'est déjà comprendre[1] ! »

24°-25° (f° 168b). Al Baqlî, en commentant le fameux tercet, tant incriminé, d'al Ḥallâj, « Sobḥâna man aẓhara nâsoûtaho, sirra sanâ lâhoûtihi (a)l thâqibi... », observe que « nâsoût » ne peut faire allusion qu'à la création d'Adam, et qu'au surplus Ḥosayn (ibn) Manṣoûr s'est justifié ailleurs, en définissant l'Essence de la Sagesse par ces paroles (ici, texte des §§ 24°-25° comparé à Qorân, V, 77). — Quand un homme, conclut al Baqlî, exprime, aussi fortement, qu'il « dégage l'Absolu hors de la contingence », comment supposer qu'il ait pu, dans un autre passage, se déclarer « ḥoloûlî » ?

Conclusion du commentaire.

(f° 113a). Texte :

« طواسین حسین‌را بعون و کفایت حقّ سبحانه شرح تمام شد ، بعبارت اهل حقیقت و اشارت اهل معرفت ، در وقت باریذن سوشك خون جان ، و خواندن زند وبازند ملطفه جانان ، کلهائی که در بحر صین قلزم قِدم ، جز نقش ابریز احمر کیمای سرّ قَدَر نیست ، و خطابی که جز نقش پیشانی اقمار سرایر نور احمر نیست ، « رمز قُدُّس[2] » و « شاهد[3] بادیهٔ بصر » در ورق شجر طوبیَ ، جان مصوّر کردم آن لقبی که روزی در تفکّر این فصول غریب بوذم ، بتنها نشسته بوذم ، انکه از راه دیذهٔ معنی کُلاه‌دار شطّاح حسین ابن منصور دیذم ، مرا بستوذ بزبان غیب

1. On ne se demande plus « comment » comprendre, quand on a compris.

2. Ms : قرمس. Cfr. f° 160a.

3. Ms : ساهد.

و حقايق فهم انكه [f° 113b] بآخر گفت « عَرَفْتَ[1] [حقيقة] القُرُسُ[2] ، و [قطعت][3] باديةِ[4] البَصَرِا » ، بعد ازان خرّم شذم ، دانستم كه از من راضيست

Traduction :

« Voici terminé, — grâce à l'aide et à la protection de Dieu, — gloire à Lui! — le commentaire des « Ṭawâsîn » de Ḥosayn, — en suivant les expressions des mystiques[5] et les symboles des Sages[6]. Et je pleurais, répandant le sang de l'âme, à la lecture de ce « Zand et Pâzand »[7] des âmes comblées par la grâce, — devant ces paroles que seul égale, magnifiquement calligraphié dans la mer de Chine, Erythrée, de l'Absolu, en or rouge alchimique, le secret de la prédestination, — devant ce discours auquel seule se parangonne la calligraphie des secrets de la lumière rouge sur le front des lunes, — devant ce « mystère du *kolâh* »[8], cette « attestation du désert de la Vision »[9], gravée aux feuilles de l'arbre Ṭoûbâ[10]. Ces surnoms, je les ai donnés à cette âme (de Ḥosayn) un jour où je réfléchissais à ces chapitres[11] du « Docteur Singulier »[12]. J'étais seul; par voie de vision intellectuelle, je vis, coiffé d'un *kolâh*, le

1. Corr. ; le ms. porte : عَرَفْتُ, cfr. trad. f° 160a.
2. Ms : القِرمسَى, cfr. trad. f°s 160a pour l'addition [ ].
3. Le mot manque ici : suppléé d'après la trad. f° 160a.
4. Ms. : بَادَيْتُ.
5 اهل حقيقت : ici opposés à « اهل شريعة. »
6. اهل معرفت: ici opposés à « اهل علم ».
7. Allusion à l'Avesta et à son commentaire; sens « livre sacré ».
8. Pour cette traduction, voir p. 108, n. 2 et 3.
9. Id.
10. L'arbre du Paradis (Qor. XIII, 28).
11. Les « Ṭawâsîn ».
12. « Gharîb » me paraît ici un nom propre (cfr. suprà p. 2).

« shaṭṭâḥ »[1]. Ḥosayn ibn Manṣoûr : et il me félicita, dans la langue de l'au-delà, — avec des mots qui portaient tous; et, (f° 113[b]), pour terminer, il me dit « Tu as connu ce que c'est que le *kolâh*[2], et tu as franchi le désert de la vision ! ». A ces mots je me réjouis, — comprenant qu'il était satisfait de moi[3].

1. Ṣoûfi auteur de « shaṭḥ », sentence à double sens.

2. *Qormos*, syn. arabe du persan *kolâh*, — désigne le bonnet pointu porté par les derviches; c'est aussi la tiare royale mise selon l'usage, sur la tête des condamnés à mort (cfr. Dozy, *Supplément...*, s. v. قرمس) : il y a donc ici une double allusion : au sens du soufisme, — et à l'exécution d'al Ḥallâj (indication de M. R. A. Nicholson).

3. Cette vision d'al Ḥallâj lui survenant pendant qu'il travaillait au commentaire des « Ṭawâsîn » paraît avoir assez impressionné al Baqlî pour l'inciter à l'examiner à part. Un paragraphe spécial (f° 160[a]) de ses « Shaṭḥîyât » lui est consacré, sous le titre, « *Sur le portrait qu'il* (= al Ḥallâj) *fit de moi* »; en voici la paraphrase presque littérale : « O Docteur Singulier ! charmeur du cœur ! maître de la langue des Sages ! est-il vrai? (que tu m'as dit : « Tu as connu ce que c'est que le *kolâh*, et franchi le désert de la vision » puisque tu commentes ainsi les termes (nokat) dont usent ceux qui aiment l'Absolu? Prends garde à ce que tu dis ! Où est maintenant l'âme qui s'était faite le monde de l'amour de toi? Où est ce cœur que ton amour possédait? Voici que tu as lassé les ouvriers du Royaume (malkoût) par cette parole, et que tu as enchaîné les cœurs des amoureux du joug divin (jabroût) par cette énigme ! »

Texte (f° 160[a] = p. 132 du ms. Shahîd 'Alî pâshâ) :

فصل فی وَصْفِی ای غریب ! دلنواز! ای صاحب زبان اهل رازا
مگر حقیقت قُرْمُس شناختهٔ ، و بادِیَهٔ بَصَر بریدهٔ ، که جنین نکته
غیوران قِدم شرح گویی؟ زینهار باکه گویی ! جانی که جهان عشق تو شد
کجاست؟ دلی که عشق تو دارد جه جاست؟ هان که مزدوران ملکوت را
ازین سخن خسته کردی ، و دل عشّاق جبروت بذین رمز بسته ،

INDEX DU TEXTE DES « ṬAWÂSÎN »

I. — Liste des versets coraniques et des ḥadîth cités.

A. — Voici la liste des versets *coraniques* qui figurent dans les « Ṭawâsîn », — sans aucune formule les isolant du texte[1] :

II, 141 (*a-5°*), 262 (*d-5°*), — VII, 11 (*f-11°*, *22°*), — 139 (*f-13°*), — XX, 10 (*c-4°*), — XXIV, 35 (*a-8°*), — XXVIII, 29 (*c-4°*), 38 (*f-22°*), — XXXIII, 40 (*b-7°*), — XL, 67 (*g-5°*), — XLII, 9 (*e-10°*), — LII, 2 (*e-33°*), — LIII, 2 (*e-17°-18°*), 4 (*e-20°*), 9 (*b-8°*, *e-13°*, *23°*, *33°*), — 11-17 (*b-8°*, *e-14°*, *f-1°*), — LXI, 4 (*i-5°*), — LXXV, 11-13 (*e-6°*), — XCIV, 1-3 (*a-2°*).

1. Cette méthode est une conséquence de la théorie ḥallâjiyenne de l'inspiration divine et de l' « 'ayn al jam' », — état où le saint est, avec Dieu, dans un « état de rapport » direct, ce qu'un prophète n'a pas; cfr. l'en-tête d'un livre d'al Ḥallâj saisi en 309/922 « من الرحمن الرحيم ».

B. — Voici la liste des ḥadîth cités ; qui sont tous relatifs au « *mi'rāj* » du Prophète (l'ascension nocturne, ou « Isrä ») : sur lequel la Tradition donne ici des détails entièrement différents[1] de la version classique d'al Bokhârî et autres :

1) « سَجَدَ لكَ سَوَادِي ، و آمَنَ بكَ فُؤَادِي » (*b-8°*).

2) « لَا أُحْصِي ثناء عليك ، انت كما اثنيتَ على نَفْسِكَ » (*b-8°*, *f-5°*).

Cité par Ibn 'Aṭâ († 309/922) *tafsîr* (al Baqlî « tafsîr », ms. Berlin, f° 129ᵃ, 249ᵇ). — Comp. al Qoshayrî, *l. c.* IV, 66; et al Ghazâlî, *Iḥyâ*... IV, 178.

3) « بكَ احول ، و بكَ أَصُولُ ».

4. « يا مُقَلِّبَ القُلُوب » — (cfr. fragment 111 d'al Ḥallâj sur cette épithète ap. al Solamî *tafsîr*, in Qor. XXIV, 37).

II. — Index des mots techniques et des termes rares.

أ A

1. Fort anciens aussi ; al Solamî († 412/1021) ne paraît pas avoir inventé les traditions qu'il rapportait (cfr. Goldziher, *Vorlesungen*... 1911, p. 192, n. 7, 1) ; — il n'a fait que résumer les recueils d'al Kalabâḍî († 380/990), *Baḥr al fawâyd* (ms. Fâtiḥ, n° 697, et Yéni Jâmi', n° 274) et de Moḥammad ibn 'Alî al Ḥakîm al Tirmiḍî († 285/898), *Nawâdir al Oṣoûl* (ms. Yéni Jâmi', 302, Köprülü 464-465) —, qu'il faudrait dépouiller pour apprécier jusqu'où remonte la Tradition ṣoûfie.

اله : الوهية, *j-26°*.

امر : امر, *f-14°*.

انّ, en composition : انّى, *a-14°*, *b-5°*, *e-8°*; كانّى, *b-5°*.

» » كانّه, *k-23°*; كانّها, *k-23°*.

انا : انا, *b 6°*, *f-23°*, *h-7°*.

انس : مانوس, *e-37°*.

اه : اه (exclamatif), *d-11°*, *i-2°*, *3°*.

اهل : اهل, *c-3°*, *e-34°*.

اول : اوّل (opp. à اخر), *a-12°*.

اوى : آية, *e-35°*.

ايس : إياس, *k-25°*.

اين : اين, *b-7°*, *e-11° bis*, *23°*, *i-9°*.

» ايوان, *e-37°*.

ب *B*

بدا : بداية (opp. à نهاية), *c-1°*, *f 30°*.

برج : بُرج, *a-1°*.

برق : برقة, *a-11°*.

برهم : برهمية, *f-32°*.

بسط : بساط (الفتوّة), *f-21°*.

بطن : بواطن, *d-4°*.

بعد : بُعد (opp. à قرب), *f-12°*.

بلس : إبليس, *f* (passim), *g-2°*.

حرص : نَحَرَّص, *e 36°*.

حرف : (القوس الثانى) حروف, *e-26°*.

حقّ : حَقّ, *a-9°*, *d-5°*, *6°*, *f-23°* (Ana al Ḥaqq), *k-26°*, *i-6°*, *7°*, *j-8°*, *9°*.

» حقيقة, *c-11°*, *d-3°*, *6°*, *k-5°*, *13°*; حقائق, *e-32°*.

» حقيقة الحقيقة, *b-1°*, *8°*, *d-1°*; (») علم, *b-3°*, *8°*; (») حقّ, *b-8°*.

حكم : حِكمة, *g-1°*

حمد : احمد, *f-1°-4°*, *a-7°*, *b-7°*; محمّد, *a-15°*, *b-7°*.

حور : مُحَاوَرَ, *j-4°*.

حول : حَوْل, *f-2°*.

حير : تَحَيَّر, *c-1°*, *d-2°*; حائر, *j-5°*.

حيط : حياطة, *c-1°*.

حيي : حَيّ, *g-5°*.

خ KH

خبر : خَبَر (opp. à أَثَر), *k-11°* (opp. à نَظَر); *b-4°*, *c-4°*; اخبار, *k-2°*.

خصّ : خاصّ, *e-32°*; خواصّ, *k-25°*.

خلص : خِلاص, *e-32°*; مُخْلِصين, *f-16°*.

خلق : خليقة, *b-1°*, *c-8°*; خلائق, *b-1°*.

خير : إختيار, *e-35°*, *f-11°*, *28°*.

د D

د : دال, *a-15°*.

دبر : تدبير (opp. à تسليم), *f-17°*; تَدَبَّر, *c-1°*.

درك : إدراك, *k-2°*.

ز Z

زند : زائِد (العورة), *e-30°*.
زندق : زَنْدَقَة, *e-2°*.

س S

سبق : سوابق, *e-32°*.
سجو : سُجود, *f* (passim),
سرج : سِراج, *a-1°*.
سرّ : سِرّ (opp. à ضمير), *c-11°*, *f-7°*; اسرار, *i-1°*, *k-1°*.
سلب : سلبة, *d-6°*.
سمر : مسمور, *j-4°*.
سمى : الاسم (الآخر), *e-28°*, *29°*; إسم و مُسَمّى, *j-14°*, *k-6°*.
سنّ : سُنَن (وفَرْض), *k-16°*.

ش SH

شبه : تشبيه, *j-9°*.
شجر : شجرة, *c-6°*, *7°*.
شخص : شَخْص, *f-14°*; اشخاص, *e-32°*, *k-25°*.
شرق : أشرقت (الاسرار), *a-2°*, *9°*; شارق, *k 20°*.
شرهم : شَراهِم, *f-32°*.
شكر : شاكِر, *e-20°*.
شكل : أشكال, *b-4°*, *d-4°*.

ص Ṣ

ض DH

ط Ṭ

طرق : طريقة, *e-36°*; مَطْروق, *j-4°*.

طمس : طموس, *e-37°*; مطموس, *e-37°*.

طول : طول (opp. à عرض), *k-16°*.

طير : طَيْر, *d-5°*, *e-8°*.

ظ Ẓ

ظهر : ظاهِر (opp. à إشارة), *j-3°*; ظواهِر (opp. à بواطن), *d 4°*.

ع

عجز : عَجْز, *k 9°*.

عدّ : عِدّ, *j-23°*; عَدَد, *j-9°*; مَعْدود, *k-1°*.

عدن : مَعْدن, *a-2°*; معادِن, *d-7°*.

عرس : عروس, *e-36°*; تعريس, *f-31°*.

عرض : عَرْض (opp. à طول), *k-16°*; مَعْرِض, *e-32°*.

عرف : عارِف, *a-5°*, *13°*, *k-1°*; عارِف (opp. à مَعْرِفَة) : *k 20°-24°*;
عارِفون, *f-28°*; عُرَفاء, *f-34°*.

» مَعْرِفَة, *f-14°* (identifié à « نكرة ») : *e-36°*, *k-1°-36°*.

» مَعْروف, *k-12°*, *13°*, *18°*, *24°*; معروفين, *k-7°*; عِرْفان, *j-24°*, *k-24°*.

عزل : عزازيل, *f-18°*, *26°* (analyse), *30°*.

عقل : عَقْلِي, *f-10°*; مَعْقول, *a-9°*.

غ *GH*

ف *F*

ق Q

ك K

ل L

م M

مرس : مَارِس, *f-31°*.
مصمص : مُمَصْمَص, *f-32°*.
مكن : مَكان, *k-12°*; تَمْكِين, *a-1°*.
مَنْ : مَن (مَن راى, opp. à « مَن بَقِيَ »), *k-20°*, *24°*.
منى : أَمانِي, *b-5°*, *e-4°*, *36°*.
ماد : ميدان, *e-37°*; ميادين, *a-16°*, *17°*.
مان : مَيْن, *b-7°*.
مَلّ : مِلَل (مِهَل, مِقَل, سُبُل), *j-12°*.

ن N

نزه : تَنْزِيه, *j* (titre).
نظر : نَظَر و منظور, *b-4°*.
نفس : نُفوس, *e-37°*; أَنْفَاس, *e-20°*.
نفى : نفى (و اثبات), *j-21°*.
نقط : نُقْطَة (les trois points) : *d-2°* (الاصليّة) النُقْطَة (معرفة) : *e-1°*.
i-14°.
نكر : مَنْكور, *j-4°*; نكرة, *e-36°*, *k-1°*.
نمرق : نمارِق الصفائق, *e-32°*.
نمس : ناموس, *e-37°*.
نهى : نِهاية, (opp. à بِداية), *a-9°*, *k-2°*.
نور : نُور الغَيْب, *a-1°*; ناثر, *j-5°*; انوار (النبوّة) : *a-6°*.
نوس : ناسوت, *e-37°*.

ه *H*

و *W*

وقت : وَقْت, *f*-15°.
ونى : مُتَوَانى, *b*-5°.
وهم : وَهْم, *f*-34°.

ى Y

يمّ : يَمامَة (opp. à تِهامَه), *a*-2°.

OBSERVATIONS

Il est nécessaire, pour donner aux « Ṭawâsîn » leur véritable portée, de rappeler sommairement[1] les caractères originaux de la doctrine d'al Ḥallâj, de son « maḏhab kalâmî », — car il ne faut pas oublier qu'il est classé par l'auteur du « *fihrist* » parmi les « motakallimoûn » :

1° Théorie de la révélation et de l'inspiration (ilhâm).

2° Théorie du « Hoûwa hoûwa » (lâhoût wa nâsoût : ḥoloûl al Roûḥ).

3° Théorie du « ṭoûl wa 'ardh » (ṣayhoûr wa dayhoûr).

4° Théorie de l' « amr » et de l' « irâdah » (mashîyah).

5° Tableau schématique du maḏhab des motakallimoûn Ḥal'âjîyah.

1° *Théorie de la révélation et de l'inspiration.*

L'orthodoxie sunnite s'est affirmé depuis longtemps qu'il n'y a pas lieu de considérer le cas de « communications » *directes* et *constantes* entre Dieu et l'homme. Les Prophètes eux-mêmes n'ont fait que recevoir en dépôt des textes juridiques déterminés, portant un *pacte* à faire observer aux hommes, et c'est ce pacte écrit qui est dans sa plénitude leur *lien* avec Dieu.

Moḥammad lui-même n'a pas reçu ce dépôt directement, mais par le ministère d'un ange. Dieu reste inaccessible.

1. Ils seront exposés avec les développements nécessaires dans ma thèse *La Passion d'al Ḥallâj*.

Mais il n'en était pas ainsi pour les ṣoûfîs de l'époque d'al Ḥallâj ; leur école d'ascèse, formée à l'image de la tradition judéo-chrétienne, cherchait dans la prière le « contact direct » de Dieu. On attribuait alors[1] un mot significatif à Ja'far Ṣâdiq († 145/762) : il s'était évanoui pendant sa prière, parce que, disait-il, « à force de répéter le verset, il avait entendu Dieu le prononcer »[2]. Et le précepte des Sâlimîyah était que le croyant, en récitant, devait bien se pénétrer de l'idée que c'était Dieu Lui-même qui s'adressait à lui dans ces versets, et lui parlait à ce moment même[3]. Précepte dont al Kîlânî s'indignera[4], un siècle plus tard, disant que « croire que c'est Dieu qui parle par la langue du récitant, — et que c'est Dieu que l'on écoute quand on écoute lire le Qorân, — c'est admettre le *ḥoloûl* ! »[5]. Et à ce moment-là, les écoles mystiques dissimuleront, sous des prétextes « *ṣifatites* », protestant qu'il s'agit non pas d'atteindre ainsi Dieu tout entier, mais seulement tel et tel de ses attributs réels, telle et telle des perfections particulières de la divinité que ces versets décrivent, et dont la somme n'équivaut pas à l'essence divine[6].

Mais au siècle d'al Ḥallâj, les mystiques musulmans n'avaient pas encore pris conscience du conflit de leurs méthodes de prière, et de l'orthodoxie sunnite. Pour eux, la

1. Al Makkî († 380/990) dans le *Qoût al Qoloûb*, I, 47 (cfr. I, 13).

2. « ما زلتُ اردد الآيـة على قلبي حتّى سمعتُهـا من المتكّـلم بهـا فلم يثبت جسمي لمعانية قُدرتِه تعالى ».

3. Al Makkî, *id. id.*, cfr. encore Ibn Barrajân († 536/1141) *tafsîr*, in Qor. XLVIII (ms. Mûnich 83, f° 162b).

4. In *Ghonyah*..., I, 84.

5. La possibilité de l'incarnation de la divinité dans sa créature.

6. Cfr. le mot d'Al Gorgânî († 465/1072) in Al Ghazâlî *Al maqṣad al asnâ*, éd. 1324, p. 73 : « ان الاسماء التسعة و التسعين تصير اوصافا للعبدِ السالِكِ ، و هو بَعْدَ فِي السّلوك غير واصِلُ ».

prière était bien cette « mise en contact » de l'âme tout entière avec Dieu tout entier[1].

Et c'est cette méthode seule qui permet de comprendre ce que c'était alors que le « *simâ'* » (audition de récitations), — l'importance qu'ils y attachaient, — l'éclectisme avec lequel ils y écoutaient soit le Qorân, soit des traditions des divers prophètes, soit des vers mystiques ou des phrases rythmées de leur composition. Tout cela pour eux, était également *inspiré*, faisait également partie du « tajallî », du « rayonnement universel » de Dieu à travers toute chose vivante lorsque parlante.

C'est pour cela qu'un jour, à la Mekke, al Ḥallâj répondit à 'Amr al Makkî, qui le questionnait sur ce qu'il venait de composer : « Cela est comparable au Qorân »[2]. Ce n'était pas un sarcasme d'impiété, c'était le sentiment net de l'avoir composé dans un état extatique comparable à celui où Moḥammad avait entendu, pensait-il, ses révélations.

Ce n'est pas symboliquement, c'est strictement qu'Aboû 'Othmân al Maghribî (✝ 373/983) écrivait[3] :

« المُكَوَّنات كلّها يسبّحون اللّه باختلاف اللغات ، و لكن لا يسمع تسبيحها و لا تفقّه عنها ذلك إلّا العُلماء الربّانيون الذين فتحت اسماع قلوبهم »

« Toutes les choses créées louent Dieu, chacune en son langage ; mais nul ne l'entend et ne le comprend que les maîtres, les élus du Seigneur, auxquels l'ouïe du cœur a été donnée ». Et, plus loin[4] :

« مَن صدق مع اللّه في احوالِهِ فهم عنه كل شيء وفهم عن كلّ شيء

1. Comp. al Ghazâlî, *Iḥyâ*..., II, 199-200.
2. Ap. al Qoshayrî, *Risâlah*, éd. Anṣârî, IV, 121.
3. Viâ al Solamî, ap. al Baqlî, *tafsîr* in Qor. XVII, 46-47, ms. Berlin, f° 204b.
4. Id. ap. al Baqlî, in Qor. XXVII, 16, ms. Berlin, f° 278a (cfr. al Qoshayrî « *Risâlah* »).

فيكون له في اصوات الطيور و صرير الابواب عِلْماً بعِلْمِهِ و بياناً بتَبْيِينِهِ »

« Celui qui se confie à Dieu en tout, comprend en Lui toute chose et interprète tout; — il n'est pas jusqu'aux cris des oiseaux et aux grincements des portes qui ne soient pour lui significatifs et éloquents, comme pour Dieu ».

Pour ces mystiques, l'alphabet arabe du Qorân et le texte du Qorân n'avaient pas cette « prééternelle » précellence qu'ils acquerront dans le mysticisme littéral de l'Islâm au temps d'Ibn 'Arabî. Pour eux, les lettres étaient choses créées[1], le Qorân en tant que texte écrit en arabe était créé. Et ils retrouvaient dans leurs extases cet élément divin de la parole qui était pour eux le « Qorân éternel ».

Nul n'a, plus qu'al Ḥallâj, marqué ce sentiment dans ses écrits. Les « Ṭawâsîn », surtout, trahissent cette croyance à une « conscience *supra personnelle* du vrai » qui, servie d'une très subtile maîtrise de la langue arabe, ferait de temps en temps, parler « à la première personne », qu'il s'agisse de Moḥammad ou d'Iblîs, — et dire « Je » au nom de cet « Il » suréminent qui est le sujet par excellence de tout verbe; — toute phrase n'étant qu'une variante actuelle du témoignage éternel par quoi Dieu se plaît à s'attester Lui-même à Lui-même, — même à travers les humbles truchements qu'Il s'est créés[2].

1. Cfr. textes significatifs d'al Moḥâsibî, d'Ibn 'Aṭâ, d'al Ḥallâj (ap. al Kalâbâḍî) réunis et discutés dans mon travail. — Je résume ici, pour mémoire, la position des écoles dogmatiques du temps sur la question du « Qorân Kalâm Allah ». D'abord les deux thèses extrêmes, *mo'tazilah* et *ḥandbilah* : la Parole de Dieu, c'est le texte littéral du Qorân : créé selon les uns, incréé selon les autres — Ibn Kirâm pose une distinction : le *Kalâm* de Dieu est incréé, — mais ce n'est là que sa puissance virtuelle de créer en sa propre essence son *qawl* — Ibn Kollâb élabore le concept qu'al Ash'arî et al Qalânisî préciseront : celui de *Kalâm nafsî*; lui seul est *éternel* en l'*essence* divine (*azalî*, dit Ibn Kollâb, — *qadîm*, dit al Qalânisî; contre al Ash'arî qui le met hors de l'essence; cfr. *Ṭawâsîn*, I, 9).

2. Cfr. théorie du « kalâm » et de l' « amour primordial » selon al Ḥallâj : fragment traduit par al Baqlî ap. *Shaṭḥîyât* (f^os^ 171^a^-174^b^ ; cfr. infrà).

2° *Théorie du « Hoûwa hoûwa » (lâhoût wa nâsoût).*

Al Ḥallâj, tout en affirmant la transcendance de l'idée de Dieu[1], n'entendait pas du tout qu'elle fût inaccessible à l'homme. Et, de la vieille tradition judéo-chrétienne conservée dans le Qorân[2], et déclarant que « Dieu avait fait l'homme *à son image* », al Ḥallâj avait déduit une doctrine de la création, symétrique d'une doctrine de la « déification » : l'homme admis à s'identifier à Dieu en retrouvant en soi, par l'ascèse, la réalité de cette « image de Dieu » que Dieu y avait imprimée. Nous avons conservé plusieurs fragments ḥallâjiyens qui ne laissent à cet égard aucun doute. Dans le plus étendu[3], al Ḥallâj expose ceci : antérieurement à tout, avant la création, avant sa science de la création, Dieu, dans son unité, s'entretenait avec Lui-même en un discours ineffable, contemplait en elle-même la splendeur de Son essence : et cette simplicité radicale de son admiration, de son acclamation devant elle, c'est l'Amour, « qui, dans Son essence, est l'essence de l'essence »[4], au-dessus de toute modalisation en attributs. Dans son isolement parfait (infirâd), Dieu s'aime ainsi, se loue et rayonne (tajallî) par l'Amour. Et c'est ce premier rayonnement de l'Amour dans l'absolu divin qui détermina la multiplicité de Ses attributs et de Ses noms.

1. Cfr. *Ṭâ Sîn al tanzîh* (ici, p. 63).
2. LXXXII, 8, etc. : malgré le visible danger du « tashbîh » possible. Aussi le sunnisme essaya-t-il, avec Aboû Thawr al Kalbî (.../...) de prouver que dans cette tradition « على صورته » le « hâ » se rapportait à Adam, non à Dieu. Mais Ibn Ḥanbal rappela le ḥadîth « 'alā ṣoûrat al Raḥmân » (*Qoût*.., I, 168) cfr. al Tirmiḏî (*khatum al awliyâ*, quest. 143).
3. In al Baqlî *Shaṭḥiyât* f^os 171^a-174^b. Cfr. fragments ap. al Solamî *tafsîr*, in Qor. III, 16, ap. al Baqlî *tafsîr*, in Qor. VI, 19; et sa proposition condamnée in Ibn al Dâ'î, *tabṣirah*... 402 : خدا در ازل موصوف است و در انكه لا يزال موصوف بود.
4. Texte d'al Ḥallâj.

Dieu, alors, « par son essence, dans son essence », voulut projeter hors de Lui-même pour la regarder[1] sa joie suprême, cet Amour dans l' « infirâd » (isolement), afin de lui parler. Alors, Il regarda dans la prééternité (azal), et y amena du néant une *image* (ṣoûrah), image de Lui-même, de tous Ses attributs et de tous Ses noms : Adam. Son regard divin fit de cette figure (shakhṣ) Son image pour toute l'éternité à venir, Il la salua, la glorifia, l'élit, et, comme Il rayonna par elle et en elle, cette figure (shakhṣ) créée devint « Hoûwa hoûwa », « *Lui*, *Lui*! »[2].

Al Ḥallâj a résumé cela dans un tercet célèbre[3] (سريع) :

سُبْحَانَ مَن أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ * سِرَّ سَنَا لاهوتِهِ الثاقِبِ
ثُمَّ بدا لِخَلْقِهِ ظاهِرا * في صورة الآكِلِ و الشارِبِ
حَتَّى لَقَدْ عايَنَهُ خَلْقُهُ * كَلَحْظَةِ الحاجِبِ بالحاجِبِ

« Los à (Dieu) qui a fait voir (aux anges) que Son humanité était le mystère de la gloire de Sa Divinité étincelante! Et qui, depuis, S'est montré à Sa création, sous la forme de quelqu'un qui mange et qui boit! Si bien que Sa création a pu L'apercevoir, — comme sous la paupière filtre un clin d'œil! ».

1. Comparer fragments d'al Ḥallâj sur la création d'Adam, ap. al Solamî, *tafsîr*, in Qor. V, 23; XXIII, 12; LXIV, 3; LXXXII, 8; et ses définitions, d'après Ibn Fâtik (in ms. Berlin, 3492, f. 42; recopiées in *Ḥall al romoûz*... d'al Maqdisî).

2. Selon les Ḥarîrîyah Jésus dit : que Dieu, désirant contempler Sa propre clarté, créa Adam comme un miroir, où voir Jésus, qui est Sa clarté. — (Ibn Taimiyah in t. XXVI de son *tafsîr al Kawâkib*, ms. Damas, Żâhirîyah, 151).

3. Qu'Ibn Khafîf (✝ 371/982) malgré ses sympathies pour al Ḥallâj, regardait comme impie (cfr. Ibn Bâkoûyeh, et al Daylamî; Bibliogr. *362-a-14°*). Commentaire moniste de Dâoûd al Qayṣarî (✝ 751/1350) (in *Sharḥ al Foṣoûṣ*, c. VIII, f° 263[a]) : la « nâsoût » de Dieu est double, c'est d'abord le *macrocosme* (l'univers, qui est éternel; mystère de la « lâhoût »), puis c'est le *microcosme* (hoûwa hoûwa = al insân al kâmil), apparu, à la manifestation (zohoûr) d'Adam (cfr. Bibliogr. *534-c-1°*).

Le premier vers fait allusion à la scène où les anges furent appelés à reconnaître en Adam le « Hoûwa hoûwa ». Les vers suivants appliquent la théorie du « shâhid al ânî » à la personne de Jésus[1]. L'ensemble du tercet témoigne des essais qu'al Ḥallâj fit pour « naturaliser »[2] dans l'Islâm arabe une idée empruntée au vocabulaire théologique du christianisme syriaque[3], — l'idée de deux natures en Dieu, la « Lâhoût » et la « Nâsoût ». Ces deux termes chrétiens désignent en effet les « deux natures » du Christ, Verbe Incarné[4], — Sa nature divine, éternelle, — et la nature humaine qu'il assuma par l'Incarnation.

Selon al Ḥallâj[5], suivi en cela par les Sâlimîyah, ce qui est important[6], — c'est sous sa « *nâsoût* », sous sa « *forme humaine* » que Dieu viendra juger les hommes au dernier jour. Idée qui semble d'origine chrétienne, comme le singulier ḥadîth admis par al Ghazâlî[7] sur l'immolation de la Mort, au Jugement, sous la forme d'un *bélier tacheté*[8].

Pour al Ḥallâj, « nâsoût » exprime bien toute la « nature humaine », corps et esprit, — où, comme il le disait, en « longueur » et en « largeur »[9]. La « nâsoût » de Dieu c'est le « hoûwa hoûwa » tout entier. Aussi la « nature divine » ne pouvait s'unir au composé humain que par une sorte de

1. Selon Ibn Taimiyah (critique, *l. c.* suprà : fatwâ contre les Ḥarîrîyah).

2. Le premier auteur musulman qui emploie ces deux mots de *nâsoût* (= insânîyah) et *lâhoût* (= ilâhîyah), c'est, je crois, Aboû 'Îsâ Moḥammad ibn Haroûn al Warrâq, philosophe suspect de zandaqah, — en sa *réfutation des sectes chrétiennes* (*Radd*..., conservée intégralement par Ibn 'Adî, in ms. Paris 167; cfr. Graf, *Christlich-arabisch. lit.*, 49).

3. Il en a emprunté d'autres : « malkoût, ṣayhoûr, haykal... ».

4. Cfr. l'évangile apocryphe arabe reproduit ap. *Ikhwân al Ṣafâ*, éd. Bombay, 1306, IV, 115-117 et éd. Dieterici *Abhandlungen...*, pp. 601-605).

5. Ms. Londres, 888.

6. Cfr. al Kîlânî, *ghonyah*..., I, 83, et Ibn al Dâ'î, *tabṣirah*..., 391.

7. In *fayṣal al tafriqah*... éd. Caire, 1319, p. 38.

8. *Kabsh amlaḥ*. L'Agneau de l'Apocalypse.

9. Ṭoûl wa 'ardh.

« ḥoloûl », comparable, selon ses termes exprès au « ḥoloûl » de l'esprit humain dans le corps humain[1], par une « incarnation », y « imprimant » Dieu[2]. La comparaison avec le « ḥoloûl » de l'esprit humain amène al Ḥallâj à désigner la « nature divine » dans cette « infusion » par le nom de « Roûḥ »[3], auquel on ne peut attribuer dans ces textes sa valeur ordinaire « esprit humain, esprit angélique », — ni la valeur spéciale d' « intellect virtuel » que lui donnait alors Aboû Sa'îd al Kharrâz[4] en faisant du mot « roûḥ » l'équivalent du mot « 'aql » des traductions des œuvres plotiniennes. Le « roûḥ al nâṭiqah » d'al Ḥallâj est non pas l' « intellect virtuel », mais l' « intellect actif »[5]. — C'est une sorte de « personne divine », un interlocuteur avec lequel il engage des dialogues familiers. Les œuvres poétiques d'al Ḥallâj ne sont que des entretiens continuels de son esprit (roûḥ) avec cet Esprit divin sur leur commun amour. Aucun mystique de ce temps ne s'est montré plus familier avec son Dieu, — usant constamment du « toi et moi », du « nous », — et cela sans aucune transposition des symboles de l'amour profane[6], — car il n'est pas de poésie mystique à la fois plus ardente et plus radicalement « dématérialisée »[7] que celle d'al Ḥallâj.

1. Cfr. ici p. 133.

2. Cfr. le shi'ite Ibn Bâboûyeh, ap. *I'tiqâdât...*, ms. Londres Add. 19.623, f° 24a. Cfr. symbole dit athanasien (Denzinger, 10e éd., § 40, p. 19).

3. Textes réunis ap. thèse.

4. C'est toute une doctrine fort importante : cfr. al Baqlî « *tafsîr* », in Qor. XVII, 87; et nos citations d'al Tirmiḍî et d'al Qaḥṭabî, infrà.

5. On dirait, en sanscrit; non pas la « bôdhî », mais le « purusha » (cfr. Patanjâlî *Yoga-Sutra*, p. 38 de la trad. angl. M. N. Dvivedi, Bombay, 1890 — comparer avec l'autre récension, traduite en arabe par Al Bîroûnî, publ. partiellement dans son *târîkh al Hind*, et dont une rédaction *complète* figure sur les marges du ms. Köprülü 1589).

6. Comme dans les robâ'iyât d'Ibn Abî al Khayr († 440/1048, éd. Ethé), ou dans les qaṣîdahs d'Ibn al Fâridh.

7. « Les âmes amoureuses quittent tous leurs biens, pour suivre l'Amour toutes nuës », disait en son naïf langage, Jean de Saint-Samson († 1636, in *Maximes...*, Paris, 1651, p. 230).

Voici quelques passages de ses œuvres[1] sur l'amour commun de ces deux « roûḥ », — sur le « ḥoloûl » du « Roûḥ » divin dans le « roûḥ » humain, — exactement parallèles d'autres sur l'union du « lâhoût » et du « nâsoût » :

I (خفيف)[2]

انت بين الشغاف والقلب تجرى * مثل جرء الدموع من أجفان

و تحلّ الضمير جوف فوادى[3] * كحلول الارواح في الابدان

ليس من ساكن تحرّك الّا انت * حرّكته خفى المكان

يا هلالاً بدا لأربع عشر * لثمانٍ و أربع و اثنتان[4]

« Tu es là, entre les parois du cœur et le cœur, — Tu T'y glisses en coulant, comme les larmes sous les paupières ! Et Tu infonds la conscience au fond de mon cœur, — comme les esprits s'infondent dans les corps ! Ah ! rien d'immobile ne se meut sans que Toi, Tu ne l'émeuves par un ressort secret. O croissant de Lune[5], Tu m'apparais aussi bien le quatorze du mois[6], que le huit, le quatre et le deux ! ».

1. Poétiques, — car la mention de cette doctrine condamnée est rare dans les fragments en prose que nous avons conservés de lui; (cfr. in al Solamî, *tafsîr*, in Qor. XXX, 45. — cfr. la « lettre à Ibn 'Aṭâ » (ap. al Kharkoûshî; et al Sha'râwî, *ṭabaqât*..., I, 108).

2. Isnâd d'Ibn Fâtik in al Solamî *ṭabaqât*, — d'al Za'barânî, in *Akhbâr al Ḥallâj*, — et d'al Daqqâq in al Harawî *ṭabaqât* (cfr. Jâmî, *l. c.*, éd. Lees, 174).

3. Distinction du « qalb » et du « foûwâd » : ap. al Makkî, *Qoût al Qoloûb*, I, 113-129. Le « dhamîr », c'est le « Hoûwa ».

4. Lârî (glose des *nafaḥât* de Jâmî, ms. Paris, persan 227, p. 89) excuse cette licence poétique en supposant qu'avant « ithnatân » on sous entend « ba'da ḏalika ».

5. L'image du croissant de lune figure dans un autre fragment, en prose qu'al Solamî nous a conservé (ap. *tafsîr*, in Qor. II, 109) et qui est bien remarquable : on voit, dit-il, le croissant de lune de partout; mais si nous enlevons tout ce qui en sépare notre œil, c'est Lui qui regarde (par notre œil), ce n'est plus Lui qui est regardé. « و اذا ارتفعت الرسوم صار ناظراً و لا منظورا ».

6. Où la Lune est pleine.

II (رمل)[1]

« أَنا مَنْ أَهْوَى و مَنْ أَهْوَى أَنا * نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا
فَاذا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ * و اذا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنا »

« Je suis (devenu) Celui que j'aime, et Celui que j'aime est devenu moi! Nous sommes *deux* esprits, infondus en *un* seul corps! Me voir, c'est Le voir! Le voir, c'est *nous* voir! ».

III[2]

« عِلْمُ النبوّةِ مِصْبَاحٌ مِن النُّورِ * مَعَانِ الوَحي فى مِشْكاتٍ مأسورِ
فالله يَنفُخُ الرُّوحَ فى جلدى لِخاطِرٍ و يَنْفُخُ اسْرافيلُ فى الصور
اذا تَجَلَّى لِروحى أَن يُكَلِّمَنِى رايتُ فى غَيْبَتِي موسي على الطور »

« La science de la Prophétie est comme la *lampe* de la lumière divine, — tandis que le sens caché de la Révélation reste dans son *enfeu*[3]. Mais voici Dieu qui insuffle dans ma peau l'Esprit, pour m'avertir, — comme Isrâfîl soufflera dans la Trompette du Jugement! Quand Il rayonne ainsi dans mon esprit pour me parler, — je vois, dans mon ravissement, Moïse sur le Sinaï! ».

IV (رمل)[4]

« مُزِجَتْ رُوحُكَ فى روحي كما * تمزج الخَمرة بالماء الزُّلالِ
فاذا مَسَّكَ شيءٌ مَسَّنِي * فاذا أَنْتَ أَنا فى كلّ حالِ »

1. Ces vers si connus sont attribués formellement à al Ḥallâj, par al Baqlî, ap. *tafsîr*, in Qor. V, 59. Selon Ibn al Dobaythî († 637/1239, in *Ḍayl Târîkh Baghdâd*) et Waṭwâṭ (cfr. Bibliogr. *422-a-1°*, *503-a-20°*), ils faisaient partie d'une pièce d'al Ḥallâj se composant de cinq vers.

2. Selon ms. Londres 888, f° 336a; cfr. ms. Solaymanîyah 1028, XXV, f. 9.

3. Cfr. Qor. XXIV, 35. Le « nafkh al Roûḥ » est précisément la caractéristique de la mystique *chrétienne*, dans le tableau des différentes mystiques que dressent les *Ikhwân al Ṣafâ* (éd. Bombay, 1306, IV, p. 107-108; cfr. Dieterici, *l. c.*, p. 595).

4. D'après le théologien ash'arite Aboû Ḥâtim al Ṭabarî († 440/1048), qui en donne deux récensions (in al Khaṭîb).

« Ton Esprit s'est emmêlé à mon esprit, comme le vin qu'on mélange d'eau pure[1] ! Aussi, une chose Te touche-t-elle? elle me touche ! voici que « toi » c'est « moi », en tout ! »

V (طويل)[2] « دَخَلْتُ بناسوتي لَدَيْكَ على الخَلْقِ * و « لولاك » لاهوتٍ خَرَجْتَ من الصِّدْقِ... »

« J'ai introduit mon Humanité devant Toi, en ce monde, — tandis que Tu faisais surgir le « Lawlâka »[3] de la Divinité[4] hors de l'abîme de la sincérité ... ».

Qu'était-ce que ce « roûḥ » divin, la seconde personne de ces dialogues? La polémique contre le « ḥoloûlisme » d'al Ḥallâj revêtit deux formes. Les uns y virent une influence chrétienne[5], — les autres une croyance à l'éternité de l'Esprit, conçu comme « l'unité numérique de l'intellect humain », — idée empruntée soit à la philosophie grecque soit à la philosophie hindoue, — destructrice en tout cas de l'unité de Dieu selon l'Islâm. C'est cette seconde théorie que formule al Bîroûnî, en disant que certains soûfîs croient à la

1. Le mot veut dire aussi « eau de Jouvence ». C'est la doctrine de l' « imtizâj ».

2. D'après ms. Londres 888, f° 340a.

3. Allusion au ḥadîth célèbre : « لولاك لما خلقتُ الافلاك » : « C'est à cause de toi seulement (Dieu s'adresse au Prophète) que j'ai créé les cieux ! » (cfr. la revue *Al Manâr*, XI, 827).

4. C'est-à-dire : tu viens unir à mon Humanité cette essence nécessaire de la prescience qui est divine; ms. : لاهوتية.

5. Dans une analyse très précise du « maḍhab » d'al Ḥallâj par al Balkhî (+ 324/932), in al Iṣṭakhrî (*Bibl. Geogr. Arab.*, t. I, pp. 148-149), voici la doctrine qui lui est attribuée : من هَذَّب فى الطاعةِ جسمه ..... و مَلَكَ نَفْسَهَ ...ارتقى به الى مقام المُقَرَّبِينَ ...فاذا لم يبق فيه من البشرية نصيب ، حلّ فيه روح اللّه الذى كان مِنْهُ عيسي بن مريم ...و انّ فِعْلَهُ حينيذ فِعْل اللّه ... »

coexistence de deux « roûḥ » l'un créé, l'autre incréé, chez le mystique arrivé à la Sagesse[1] :

« والى مثل ذلك اشارات الصوفية في العارِف اذا وَصَلَ الى مقام المْعرِفَةِ فانّهم يزعمون انّه يحصل له روحان ، قديمة لا يجرى عليها تغيّرٌ واختلاف بها يَعْلم الغيب ويفعل المعجز ، واخرى بشريّة للتغيّر والتكوين ،

La polémique sur le véritable caractère de l'Esprit ḥallâjiyen, — la « masâlat al roûḥ » comme on l'appela, fut avivée durant tout le quatrième siècle de l'hégire par les essais de fusion entre la métaphysique grecque de l'*'aql* (raison), — et la mystique expérimentale du *roûḥ* (esprit)[2].

Nous en trouvons un écho dans al Solamî[3] qui nous rap-

1. *Târîkh al Hind*, texte, p. 34, trad. Sachau, 1910, I, 69; al Bîroûnî compare cette doctrine à celle de Patanjâlî en son *Yoga Sutra*. Al Bîroûnî était très informé du soufisme, et p. 43 — (texte, trad. I, 87-88), — il donne, à côté de sentences du Shiblî et du Bisṭâmî une sentence anonyme sur l' « ishârah » qui figure sous le nom d'ibn Manṣoûr = al Ḥallâj, ap. al Solamî *tafsîr*, in Qor. III, 16, et ap. al Baqlî *tafsîr*, même verset. — Il ne faut pas confondre cette théorie des deux « roûḥ » avec le vieux dualisme sémitique (et jacobite) de l'âme sensuelle (*nafs*) et de l'esprit (*roûḥ*), adopté généralement par l'Islâm.

2. Les théologiens orthodoxes n'envisagent plus, à l'époque classique, sous le nom de « *roûḥ* », que l'esprit *créé* de l'homme, pensant avec al Ash'arî, qu'il meurt et ressuscite avec le corps, où, avec les Kirâmîyah, Salimîyah et Imâmîyah, — qu'il est immortel dès sa création (Ibn al Dâ'î, *tabṣirah*..., 391, 433). Mais au début le terme « roûḥ » est plus vague et tend parfois à s'appliquer à Dieu. Ibn Ḥanbal ne tranche pas la question : « quiconque dit que le roûḥ est *makhloûq*, est un hérétique, — et quiconque le dit *qadîm*, est un infidèle ! » (id., *l. c.*, p. 433). Les ṣoûfîs sont partagés; Aboû Bakr al Wasiṭî († 320/932) dit que le roûḥ est la première des créatures en dignité (cfr. Yâfi'î, *Nashr*..., ms. Caire, f° 43a), mais al Ghazâlî semble le dire incréé, puisque « qâyim bi (al) ḍât » (« *masâyl okhrawîyah* », in Ibn al Dâ'î, *l. c.*, p. 399).

3. In *târîkh al ṣoûfîyah*, extrait ap. al Khaṭîb (cfr. *250-a-35°*). Cfr. le chapitre « fî masâlat al roûḥ » qui suit immédiatement la réfutation du « ḥoloûlî » ḥallâjiyen Fâris-ibn-'Îsâ, dans le *Kashf al Maḥjoûb* d'al Hojwîrî (éd. Nicholson 260-264).

porte que son maître, le ḥallâjiyen al Naṣrâbâḍî (✝ 372/982), eut à défendre à ce sujet[1] la mémoire d'al Ḥallâj :

سمعتُ ابرهيم بن محمّد النصراباذى و عُوتِبَ في شىء حكى عنه يعنى عن الحلّاج فى الروح فقال لمن عاتبه « ان كان بعد النبيين و الصّدّيقين مُوَحِّدٌ فهو الحلّاج ! »

Il paraît impossible de réduire ce « Roûḥ » ḥallâjiyen à l'entendement, à la capacité de comprendre, à l' « intellectus possibilis », selon la vieille théorie grecque prêtée à Aristote par le commentaire d'Alexandre d'Aphrodisias : d'où l'averroïsme, concluera, après Ibn Sînâ, ses thèses : qu'il n'y a numériquement qu'une seule intelligence (intellect virtuel) pour tous les hommes[2], — qu'en elle seule les âmes survivent, — sans immortalité personnelle, — dans la pérennité impersonnelle du panthéisme idéaliste.

Dans le « Roûḥ » d'al Ḥallâj, il faut voir l' « intellectus agens », — cette chose qui produit l' « allumage » de la connaissance dans l'âme, au moyen d'une image spirituelle qui y flambe[3], — allumage qui s'appelle la conscience; l'état de conscience étant le premier stade des stations (mawâjîd) de l'extase (wajd)[4], — où l'on *trouve* la Vérité, non pas une simple vérité rationnelle, — mais Dieu, « cette suprême vérité subsistante qui n'est la vérité de rien... »[5].

1. C'est seulement le théologien ash'arite Aboû Isḥâq al Isfarâyînî qui lui fit admettre que le « roûḥ » est *créé* (Yâfi'î, *Nashr...*, ms. Caire, f° 43a).

2. νοῦς d'Anaxagore. Cfr. Naẓẓâm (*farq*, 119) et Ibn 'Arabî (*fotoûḥât*... III, 210).

3. « تَتَشَّى لَهِيبًا بين تلك السرائر », « qui s'avive en flambant dans le subliminal » (al Ḥallâj, in al Solamî *ṭabaqât*).

4. « مَواجيدَ حَقٍّ أَوْجَدَ الحقّ كُلّها » (même passage, cfr. Bibliogr. *170-a-24°*).

5. Cette formule, exactement antithétique de celle d'Ibn 'Arabî (cfr. ici p. 183), est celle de S. Anselme (*De veritate*).

Et c'est cet « Al Ḥaqq » qu'al Ḥallâj célébrait dans les vers suivants, qu'Ibn Khafîf (+371/982) considérait comme la quintessence de sa doctrine sur l'union divine[1] : (خفيف)

وَحَّدَنِي واحِدى تَوْحِيدَ صِدْقٍ * ما إِلَيْهِ من المسالك طُرُقْ

هو الحقّ و الحقّ للحقِّ حَقٌّ * و لَابِسُ مَلْبَسَ الحقائقِ حقّ

قد تَجَلَّتْ طَوالِعُ الزهرات * يتشعشعنّ من لَوَامِعِ بَرْقْ

« C'est mon Unique qui m'a unifié, par Son propre « tawḥîd »[2], car aucune route n'est la voie qui mène à Lui ! Il est le Vrai Dieu, et le Vrai Dieu est vérité pour la vérité, aussi celui qui s'est vêtu des vêtements des vérités devient, lui aussi, la Vérité ! Voici que déjà rayonnent Ses irradiations éclatantes, — et la foudre scintille[3], avec des flamboiements ! »

La doctrine de la « lâhoût » et « nâsoût », qui paraît avoir été propre à al Ḥallâj, se ressentait trop de ses origines chrétiennes[4] pour pouvoir prendre racine dans le mysticisme musulman. En dehors de ses disciples directs, elle n'a peut-être été adoptée que par les Sâlimîyah, car leur théorie, stigmatisée par al Kîlânî[5] que « Dieu apparaîtra au jour du Jugement *sous une forme humaine* (fî ṣoûratî adamiyî, mo-

1. Ap. al Harawî *ṭabaqât*... (cfr. Bibliogr. *1059-a-13°*), qui en donne deux récensions; la seconde, d'après Aboû 'Alî al Daqqâq (+ 405/1014) ne diffère de la première, celle d'Ibn Khafîf, que par les deux premiers mots « خَصَّصَنِي سَيِّدِي » : « Mon Seigneur m'a fait paraître, au grand jour... » (cfr. Qor. XII, 51).

2. Le « tawḥîd » du « *ṣidq* », c'est le « tawḥîd » de l' « abîme de la sincérité », le « tawḥîd » tel que la Divinité même le conçoit (*Qor.* LIV, 55).

3. Sur la *noûr sha'sha'ânî* d'al Ḥallâj, critiquée au procès de 301/913, comp. les Noṣayrîs (ms. Paris 1450, 13a) et les Druses (*noqaṭ*, 82) : cf. Dozy, *Suppl.*, s. v.

4. C'est l'objection d''Omar al Sohrawardî (+ 632/1234) ap. *'Awârif*... IV, 273.

5 1re proposition condamnée, ap. *Ghonyah*..., I, 83.

ḥammadiyî...) » pour juger les hommes, correspond bien à ce mot d'al Ḥallâj que « c'est la *nâsoût* de Dieu qui donne aux jugements leur forme (الاحكام مُحَكَّمة بناسوتيّته), de même que c'est sur Sa *lâhoût* que les masses s'appuient, atome par atome, pour subsister (الهياكل قائمة على ذرّة بلاهوتيّته)[1] ».

Puis ces deux mots disparaissent[2], deux siècles durant, du vocabulaire ṣoûfî, tandis que les admirateurs d'al Ḥallâj, soucieux d'échapper à l'excommunication toujours en vigueur contre l'interprétation « ḥoloûlî » de sa doctrine, s'efforçaient de donner des explications rassurantes de son œuvre[3].

Les mots, « *lâhoût* » et « *nâsoût* », ne reparaissent qu'au début de notre xiiie siècle, dans les œuvres d'Ibn al Fâridh (†632/1234) et d'Ibn 'Arabî (†638/1240). Mais combien leur sens s'est transformé ! (طويل)

« و لم أَلْهُ باللاهوتِ عَنْ حُكْمِ مَظْهَرِي ، و لم أَنْسَ بالناسوتِ مَظْهَرَ حِكْمَتِي »

dit Ibn al Fâridh[4] : « Je n'omets pas, dans la « lâhoût », ma forme corporelle soumise à la Loi (toute *humaine*) ! Et je n'oublie pas, dans la « nâsoût », le lieu (= mon cœur) où surgit ma Sagesse (toute *divine*) ». C'est-à-dire : il suffit que je change de point de vue pour m'apercevoir, ici que je suis « tout Dieu », et là « tout l'homme »[5]. « Nature divine » et « nature humaine » ne sont plus ici que les deux aspects symétriques d'un même monisme *à priori*, les deux faces éternelles d'une seule et même réalité absolue ; suivant la méthode favorite des ṣoûfîs postérieurs pour résoudre les antinomies, les

1. In Ms. Londres 888 f° 339a.

2. Sauf chez les Noṣayrîs (ms. Paris 1450, 52b) et les Druses (*noqaṭ*, 84, 92).

3. Aboû Ja'far al Ṣaydalânî, par exemple, in Hojwîrî *Kashf al maḥjoûb*.

4. *Naẓm al soloûk*, vers 455 : selon le commentaire d'al Nâbolosî, *Kashf al sirr al ghâmidh*.

5. Cfr. son autre vers, ap. *Naẓm al soloûk*, v. 387 : « فَلَوْ بَسَطْتُ جِسْمِي رَأَتْ كُلّ جَوْهَرٍ بِهِ كُلّ قَلْبٍ فِيهِ كُلّ مَحَبَّة ».

deux notions opposées ont été identifiées. Il n'y a plus, comme chez al Ḥallâj, cette « différence de niveau » initiale qui engendre l'énergie, cette « différence de potentiel aux bornes » qui détermine le courant, entre le Créateur (al Ḥaqq) et son image, le « Hoûwa, hoûwa » qui Le répercute. Il n'y a plus que deux termes immobiles, identiques, interchangeables par convention. Selon Ibn 'Arabî, l'homme est « nécessaire » à Dieu de la même manière et tout autant que Dieu est « nécessaire » à l'homme, car l'un témoigne l'autre, et réciproquement[1]. Il suffit d'ailleurs de renvoyer à la critique de l' « Ana al Ḥaqq » ḥallâjiyen par Ibn 'Arabî[2] pour les exemples de cette théorie. La « lâhoût » devient chez Ibn 'Arabî l'aspect constant, permanent, inmarcescible, spirituel dans le grand tout, tandis que la « nâsoût » en est l'aspect variable, instable, renaissant et matériel. Aussi l'école d'Ibn 'Arabî apporte-t-elle des corrections bien significatives à certaines phrases d'al Ḥallâj. Là où il avait écrit, exprimant à Dieu qu'il se sentait devenir le « Hoûwa hoûwa » : « هُوِيّةٌ لك في ناسوتي » « c'est Ton « moi » que voici, dans mon Humanité ! »[3] l'école d'Ibn 'Arabî corrige : « ... في لاهوتي », « dans ma Divinité ! »[4].

Quant au nom même « Hoûwa, hoûwa », du concept ḥallâjiyen, il fut graduellement supplanté, sous l'influence d'idées étrangères[5] sur l'univers « macrocosme » et l'homme « microcosme », par le nom d' « *Insân Kâmil* », l' « Insân Qadîm » manichéen[6], l' « Adam Qadmôn » de la Qabale,

1. Théorie du « shâhid » et « mashhoûd ».
2. Cfr. infrà, p. 184.
3. Ap. ms. Londres 888, f° 339[b].
4. Ap. ms. turc Wien Cat. III, p. 508, n° 4, f° 13[a]. Ce n'est pas un lapsus, car ce ms. contient plusieurs autres pièces d'al Ḥallâj, déformées dans le même esprit.
5. Dualité de la « nâsoût » de Dieu : l' « *insân al Kabîr* » (l'Univers) et l' « *insân al Kâmil* » (microcosme).
6. Cfr. Friedländer *The Heterodoxies of the Shiites...*, II, 104.

« Homme Parfait, Type d'humanité supérieure ». Le mot apparaît au XIIIe siècle chez Ibn 'Arabî[1], chez Sa'd al Dîn al Ḥamawî[2], et devient classique après la publication du traité d''Abd al Karîm al Jîlî (†ap. 826/1423) qui le prend pour titre. Dans le vocabulaire du ṣoûfisme moderne, on pourrait dire : que le « Ṭâsîn al Sirâj », publié ici, a pour sujet Moḥammad, *en tant qu'* « insân Kâmil ».

3° *Théorie du* « ṭoûl wa 'ardh » (*ṣayhoûr et dayhoûr*).

« Ṭoûl » signifie « longueur », « 'ardh » signifie « largeur ». Selon al Ḥallâj ici même (cfr. *k-16°*), — notre entendement a deux dimensions (extension, et compréhension) ; — le plan de sa « représentation du monde » (Weltanschauung) a deux dimensions, — car le principe de contradiction n'est autre que la constatation de la nécessité, pour la raison, de procéder par dichotomies. Al Ḥallâj ajoute, en passant rapidement sur cet énoncé de doctrines qu'il avait développées ailleurs, que cette dualité du plan de notre entendement correspond dans la réalité à la dualité du monde créé, monde spirituel, monde matériel; — à la dualité aussi du domaine moral, — devoir religieux théorique (*fardh*), — et intention individuelle pratique (*sonan*).

La théorie ḥallâjiyenne des « ṣayhoûr » et « dayhoûr » se rattache, comme le dit Ibn 'Arabî, à cette dualité du monde créé; le titre de l'ouvrage où al Ḥallâj l'exposait[3], *Kitâb al*

1. In *Foṣoûṣ al ḥikam*, éd. Bâlî Khalîfah, impr. 1891, pp. 258-259.
2. In *'Oloûm al ḥaqâyq*, ap. *Majmoû'at al rasâyl*, éd. Kordî, Caire, 1328, pp. 494, 495.
3. Cet ouvrage, cité par al Qoshayrî (« *Risâlah* », éd. Anṣârî, III, 181) est bien d'al Ḥallâj, comme l'atteste formellement Al Sibṭ Ibn al Jawzî dans sa biographie d'al Solamî, où il analyse ce passage d'al Qoshayrî (in « Mirât al zamân », sub anno 412/1021); et c'est par un visible lapsus qu'al Anṣârî, commentant al Qoshayrî, a supposé que c'était une œuvre d'al Solamî (*l. c.*). Cfr. Ibn 'Arabî, *Fotoûḥât...*, IV, 367.

ṣayhoûr, *fî naqdh al dayhoûr*, signifie littéralement « Livre du Cône d'Ombre où s'éclipse la Lune[1], sur la destruction des durées »; il visait sans doute la doctrine hellénisante de l'éternité du monde[2].

Le fait qu'un philosophe mystique ait ainsi affirmé au IVe siècle de l'hégire la « dualité » du monde (spirituel et matériel), parfaitement étrangère au primitif Islâm[3], est déjà très remarquable[4].

Faut-il supposer de plus, avec Ibn 'Arabî, dans la page très belle où il fait d'al Ḥallâj un si magnifique éloge, que cette théorie du « ṭoûl wa 'ardh » correspond exactement, chez lui, à la théorie grecque islamisée par les traducteurs des néoplatoniciens, celle du dualisme apparent de l''âlam al amr (= 'âlam al ghayb = 'âlam al arwâḥ) et de l''âlam al khalq (= 'âlam al shahhâdah = 'âlam al ajsâm)[5], ces deux aspects symétriques d'un même monisme panthéiste fondamental? Le « ṭoûl » d'al Ḥallâj comprend-il dans le « monde spirituel » l'action divine, et l'Esprit incréé, en même temps que les esprits créés[6]? Ibn 'Arabî, moniste, n'en doute pas[7] :

1. « Sâhoûr, ṣayhoûr » est un mot syriaque (cfr. *Lisân al 'Arab*, s. v. صيهر, 143, et سهر 50-51).

2. Et peut-être Ibn al Rawandî. Ḥâjj Khalîfah (*sallam al woṣoûl*.. ms. Shahîd 'Alî pâshâ 1887, f° 94a) le décrit ainsi à propos des œuvres d'al Ḥallâj : « و له المصنّفات البديعة في علم الحروف و الطلسمات و السيميا و الكيميا منها كتاب الصيهور فى نقض الدهور ».

3. Ḥadîth sur les « arwâḥ », « esprits », « semblables aux hommes, mangeant, marchant... » (selon Ibn 'Abbâs, Mojâhid..., ap. al Baqlî, *tafsîr* in *Qor*. XVII, 87).

4. Ce n'est que plus tard que l'ash'arisme, faisant sienne la doctrine des « Roûḥâniyîn », distinguera formellement le « 'âlam roûḥânî » du « 'âlam jismânî » (cfr. Shahrastânî, éd. Caire..., II, 94 seq. 104, 106).

5. Al Fârâbî *Foṣoûṣ fî al ḥikmah*, éd. Dieterici, p. 71.

6. En ce cas, « ṭoûl » serait chez al Ḥallâj l'équivalent de « lâhoût », et « 'ardh » de « nâsoût ». Mais nous voyons, par les *Ṭawâsîn* elles-mêmes, qu'il n'en est rien; la Divinité ou « lâhoût », c'est cette « ma'rifah » qui ne comporte, nous dit-il, ni « ṭoûl », ni « 'ardh ». De plus, al Ḥallâj parlant de l'action des « ḥoroûf » (lettres) parle de leur « ṭoûl » (cfr. Ibn 'Arabî,

[و من ذلك] سِرّ النافلة و الفرض ، فى تَعَلّق العِلْم بالطول و العرض ، مَن كان عِلّتُهُ عيسى فلا يوسَى ، فانّه الخالِق المُحْيى ، و المخلوق الذّى يحيى ، « عَرض » العالَم فى طبيعتِهِ ، و « طوله » في روحِهِ و شريعتِهِ ، وهذا النور من « الصيهور و الديهور » ، المنسوب الى الحسين بن منصور ، لم أر مُتَّجِدًا رتق و فتق ، و بِربّهِ نطق ، و « اقسم بالشفق ، و الليل و ما وسق ، و القمر اذا اتّسق » ، و ركب « طبقا عن طبق » ، مِثْلُهُ فانّه نور في غسق ، منزلة الحقّ لديه منزلة موسي من التابوت ، و لذلك كان يقول « بالاهوت و الناسوت » و اين هو مِمّن يقول « العين واحدة » و يحيل الصفة الزائدة ، و اين فاران مِن الطور ، و اين النار من النور ، « العَرْض » محدود و « الطول » ظلّ ممدود ، و الفرض و النفل شاهد و مشهود ، ... »

« Mystère de la distinction des œuvres en « œuvres surérogatoires » et « œuvres d'obligation » : c'est une conséquence du fait que la science discursive est liée à priori à *deux* dimensions, « longueur » et « largeur ». Ah! celui dont Jésus est la maladie ne saurait guérir[1], car Jésus est à la fois le Créateur qui ressuscite et la créature qui est ressuscitée[2].

Fotoûḥât..., I, 188); le « ṭoûl » est bien chez lui un terme visant le monde *créé*, puisque pour lui, les *lettres* sont *créées*. Mais il est naturel qu'Ibn 'Arabî, partisan des « lettres *incréées* », s'y soit trompé.

7. *Fotoûḥât*..., éd. princeps, IV, 367 : ce passage est une *note explicative* du chap. XX, qui figure au tome I, p. 188.

1. Allitération sur « عيسى » et « يوسى », et jeu de mots sur « علّة » qui signifie à la fois « cause » et « maladie ».

2. Jésus est en Islâm le type du médecin omnipotent, et Ibn 'Arabî en fait l'homme-type de sa théorie moniste, dont le double aspect, divin et humain, dérive simplement de la dichotomie qu'une nécessité *à priori* de notre procédé du raisonnement impose pour toute définition. Dans ses *Foṣoûṣ al ḥikam*, Ibn 'Arabî expose en détail cette théorie en prenant Jésus pour type, éd. 1891, p. 254-255.

La « largeur » de l'univers c'est sa nature (matérielle), sa « longueur », c'est son Esprit et sa Loi. Voilà la Lumière révélatrice de la doctrine des « cônes d'ombre » et des « périodes séculaires »[1] que nous devons à al Ḥosayn-ibn-Manṣoûr. Certes, je ne sache pas de croyant unitaire[2] qui ait su « coudre et découdre »[3] en parlant de son Seigneur, discerner le crépuscule, la nuit et ce qu'elle embrasse, et la lune quand elle est cachée, puis classer l'une après l'autre ces données complémentaires, aussi bien que lui ! Il fut une lumière dans la nuit qui grandissait, — Dieu se tenait en lui, — comme Moïse dans le berceau d'osier[4]. C'est pourquoi al Ḥosayn-ibn-Manṣoûr parla de « lâhoût » et de « nâsoût », sans se rapprocher un seul instant de ceux qui disent « l'essence est unique », et escamotent l'attribut surajouté[5]. Certes non ! Le mont Fârân[6] n'est pas le Sinaï ! Et le foyer n'est pas la lueur ! La « largeur » (du monde) est limitée, tandis que sa « longueur » est l'ombre qui l'obombre, l'œuvre spontanée et l'œuvre d'obligation[7] sont unies dans le même rapport nécessaire que [l'homme] qui témoigne, et [Dieu] qui est témoigné ![8] ». En réalité cet « Ḥosayn ibn Manṣoûr » moniste qu'Ibn 'Arabî célèbre ici est bien différent du Ḥallâj tel que nous le présentent ses œuvres authentiques. Ibn 'Arabî, cette fois

1. Cfr. p. 142.

2. Entendez ici « moniste ».

3. Le « jam' » et la « tafriqah » ṣoûfis cfr. Qor. LXXXIV, 16-19; et aussi le « *Kalâm min Allah sabuq min qabl an fataq wa rataq* », 282e titre dans la liste des œuvres d'Ibn 'Arabî (ap. Ṭâhir beg, *tarjamah ḥâl wa fadhâyl Shaykh Akbar*, 2e éd., Stamboul, 1329).

4. *tâboût*; comp. *Foṣoûṣ*... 391.

5. C'est-à-dire l'univers, « nâsoût » de Dieu selon Ibn 'Arabî, ensemble des attributs divins : « lieu où réside » l'Esprit omniprésent (*Foṣoûṣ*..., 251).

6. Le mont de la révélation moḥammadienne intégrale : opposé à celui de la révélation mosaïque.

7. « Fardh » et « nafal ».

8. « Shâhid » et « mashhoûd », deux termes que la nécessité logique qui les unit rend parfaitement symétriques, égaux, identiques, selon Ibn 'Arabî.

comme toujours, a « repensé » énergiquement la théorie qu'il avait analysée.

4° *Théorie de l'*amr *et de l'*irâdah[1].

Al Ḥallâj part ici des données de l'expérimentation mystique directe pour résoudre le dilemme si souvent dénoncé de la Providence et de la Prédestination, le conflit si souvent souligné du *bien* que Dieu nous *ordonne* de faire (précepte), et du *mal* qu'Il *prévoit* que nous ferons (décret). Au lieu de masquer le conflit, al Ḥallâj l'accepte dans sa force. Il sait expérimentalement que ce n'est pas la science, c'est l'amour qui appréhende l'essence divine. Ce n'est pas la connaissance intellectuelle du décret général porté par la prescience divine qui nous « déifiera », c'est l'humble obéissance du cœur adhérant à chaque instant au commandement divin. Car le *précepte* (amr) est *incréé*, tandis que le *décret* (irâdah = mashîyah) est *créé*[2]. Aussi conclut-il en un mot la discussion si âpre des scolastiques de son temps[3] sur ces deux mots : « الأمرُ عين الجمع ، و الإرادة عين العِلْم » : *Le précepte est l'essence*

1. Littéralement : « ordre » et « volonté ». Nous traduirons, pour plus de clarté : « précepte » et « décret ».

2. Cfr. infrà, p. 153. La mise en branle de la prédestination suivant la prescience, c'est la *création*, — tandis que la mise en mouvement de l'ordre suivant la bonté est *incréée*, prééternelle comme elle.

3. Là comme pour les questions du « tanzîh », de la « tawbah » et des « asmâ », on sent combien la philosophie mo'tazilite avait travaillé les concepts dont al Ḥallâj se sert. Pour l' « irâdah » et l' « amr » spécialement, voir les doctrines d'al Naẓẓâm, al Khayyâṭ, Mo'ammir..., al Ka'bî dans les traités de Baghdâdî et de Shahrastânî. Mais al Ḥallâj se séparait d'eux en ce qu'il affirmait Dieu « khâliq af'âl al 'ibâd » (contre al Jobbâî). Il faut mentionner ici la discussion entre Aboû 'Alî al Jobbâî et al Ash'arî sur « la réalité de l'obéissance » (ḥaqîqat al ṭâ'ah) ; al Jobbâî disait : c'est « la conformité à l'*irâdah* » ; al Ash'arî, imitant en cela al Ḥallâj, ripostait : c'est « la conformité à l'*amr* » (in Baghdâdî, *Farq*, 167).

de l'union, le décret est (seulement) *l'essence de la science.*

Donc « *tout cœur, que la préoccupation de la récompense distrait de la sacro-sainteté du précepte* (ḥormat al amr), *est un mercenaire, ce n'est pas un vrai serviteur de Dieu* »[1].

Cette distinction catégorique entre deux notions généralement considérées comme des attributs similaires de Dieu fut excommuniée au siècle suivant par al Kîlânî[2], à propos de l'école des Sâlimîyah qui l'avait adoptée[3] et développée, précisément en donnant entre autres exemples, le sujet traité par le « Ṭâ Sîn al Azal »[4]. Quand Dieu ordonna à Iblîs de se prosterner devant Adam, son *précepte* était formel, mais non son *décret*, sans quoi Iblîs forcément se serait prosterné, puisque, tout ce que Dieu décrète, a lieu, par définition. Selon le résumé qu'al Kîlânî donne de cette doctrine, Dieu ne veut pleinement (par *précepte* et par *décret*) de ses serviteurs que le bien, les actes d'obéissance ; quant au mal, aux actes de rébellion, Il ne les veut que par *décret*, non par *précepte* : « ارادها بهم لا منهم » : Il veut bien qu'ils tombent, mais Il ne veut pas qu'il y ait *faute de leur part.* Al Kîlânî réfute cette doctrine à coups de versets (Qor. II, 254, V, 45, VI, 112), affirmant que Dieu veut, directement, et pleinement, la transgression.

1. Ap. al Baqlî *tafsîr*, in *Qor.* LIV, 50. « ʿAyn al jamʿ » est le terme technique d'al Kharrâz, d'al Shiblî (cfr. Baqlî, in Qor. XX, 12, LVIII, 22), et d'al Ḥallâj pour « sainteté suprême » ; et ap. al Solamî, in Qor. XXXVI, 21.

2. Ap. *Ghonyah...*, I, 83. De même Ibn ʿArabî ; et l'équation qu'il établit « irâdah = amr », l'amène à confondre volontairement par une autre équation le « ʿâlam al amr », *incréé*, et le « ʿâlam al arwâḥ », *créé* ; confusion où il est suivi par le ṣoûfisme postérieur, par Maqdisî, par Nâbolosî qui cite en son commentaire d'Ibn al Fâridh (*petite Tâiyah*, v. 100), ce vers d'Al Ṣiddîqî al Bakrî :

دواير اوهام بها شغل الفِكر ۞ فظاهرها خَلْقٌ و باطنها أَمْرٌ

3. De même qu'al Qâsim al Sayyârî († 342/953) : cfr. ap. al Baqlî *tafsîr* in *Qor.*, XXXIX, 9, ms. Berlin, f° 313a.

4. Extraits d'Aboû al Ḥasan Ibn Sâlim, ap. Makkî *Qoût al Qoloûb*, I, 128.

Ibn Sâlim tirait de cette doctrine des conséquences fort intéressantes[1]; c'est ce conflit, disait-il, du « précepte » et du « décret » divins, qui est l'origine de l'*épreuve* (*ibtilâ*), qui fait apparaître la *souffrance* (*balâ*). Dieu ordonne que l'on fasse une chose (*précepte*), et *veut* que son contraire se réalise (*décret*)! Il ordonne d'obéir (*précepte*), et Il en interdit la possibilité (*décret*)! Al Ḥallâj l'avait profondément compris[2] : la parfaite science du bien et du mal que l'on est destiné à commettre (*décret*) est amère[3], car elle ne dispense jamais d'adhérer de tout son cœur à la pratique du bien seul (*précepte*). C'est même dans la possession simultanée de ces deux évidences contraires que le Sage puise sa douloureuse sérénité : l'ordre de Dieu (*amr*) est formel, il l'aime, au moment où Dieu le laisse enfreindre, où il sait qu'Il l'a voulu (*irâdah*) ainsi! C'est là l'essence de la souffrance (balâ), qu'il faut, pour être saint, accepter tout entière. C'est là ce qu'Iblis a refusé, ne voyant dans l' « iblilâ » (épreuve) que l' « irâdah » (décret), sans l' « amr » (précepte)[4]. Sous prétexte qu'il sait que le *décret* le condamne à tomber, Iblîs « se laisse aller », cesse de lutter pour continuer à obéir au *précepte*, pour « qu'il n'y ait rien de sa faute » quand il tombera[5].

Al Ḥallâj, au contraire, prêchant d'exemple par sa vie,

1. In Makkî, l. c.

2. De là son vers, où de Slane croyait voir un blasphème :

القاه في اليمّ مكتوفاً فقال « اياك! اياك! ان تبتلّ بالماء! »

« Dieu l'a jeté (*irâdah*) dans l'océan, les mains liées derrière le dos, en lui criant « Prends garde! Prends garde! [Je ne veux pas (*amr*)] que tu te « mouilles dans l'eau! » (Ibn Khallikân, in Bibliogr. *471-a-4°*).

3. Cfr. in al Kalâbâḍî (Bibliogr. *143-a-52°*).

4. Infrà : *f*-14.

5. Cfr. infrà tout le « Ṭâsîn al mashîyah » (*h-1°*). C'est pourquoi sa souffrance reste vaine, parce qu'imparfaite ; dénuée de l'expiation qui la sanctionnerait. Iblîs souffre de son impuissance sans jamais la souffrir (cfr. ici pp. 99-100). Le khârijite Yoûnos al Samarrî avait déjà vu cela (Shahrastânî, I, 187).

n'a pas reculé ; il a accepté la contradiction dans sa force, et lui, le juste qui pratiquait les préceptes de la Loi, il a voulu, pour prendre mieux conscience du conflit faire siennes les transgressions des autres, désireux de subir les sanctions de la Loi qu'il pratiquait, d'être « anathème » pour prouver son amour de l'obéissance. C'est cette conviction qui l'animait dans ces singuliers discours publics, prononcés dans les carrefours de Bagdad, près du Soûq al Qaṭṭ'ah, devant le masjid d''Aṭṭâb, ou dans la mosquée d'Al Manṣoûr, où il priait ses auditeurs de l'aider à souffrir, à se faire persécuter et supplicier, en le traitant d' « impie », de « kâfir », et en le dénonçant[1]. Tout fait penser qu'ils sont, en substance, authentiques ; ils prouveraient, d'ailleurs, au cas contraire, que les disciples d'al Ḥallâj étaient assez fortement imbus de son enseignement sur ce point pour y conformer la trame de sa vie et de ses discours publics[2].

A propos de l'idée ḥallâjiyenne de la « *mashîyah* » *créée*, du caractère « créé » du décret divin, il faut citer un texte décisif, malheureusement altéré par les copistes, et qui atteste, par les similitudes qu'il suggère, l'influence qu'eut cette doctrine d'al Ḥallâj sur le développement ultérieur de la pensée métaphysique au Moyen-Age ; le voici : [3]

« قال الحسين (بن منصور) أوّل ما خَلَقَ اللّه تعالى ذكره ستّة اشياء في

1. Témoignages d'Ibrahim-ibn-Fâtik, d'Ibrahîm al Ḥolwânî, d'Aboû 'Imrân ibn Moûsâ, etc., dans le recueil *Akhbâr al Ḥallâj*.

2. Cfr. à ce sujet Exod. XXXII, 31 et l'enseignement de saint Paul (Rom. IX, 3). Et les théories chrétiennes de la « probation » de la sainteté par la tentation et même la possession. Cfr. le mot « γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα » (Galat. III, 11).

3. Publié par al Solamî († 412/1021) ap. *tafsir* : in *Qor.* XXV, 2. Nous avons collationné pour les variantes les manuscrits suivants : Fâtiḥ, 260, 261, 262; Walî al Dîn, 148; Yéni Jâmi', 43; Köprülü, 91, 92; Ḥakîm Oghlî, 99; Qâdhî 'askar, 82, 83. Nous ne donnons ici que quelques variantes (cfr. aussi copie in al Baqlî *tafsîr* de *Qor.* XXV, 2) sans discussion sur l'âge des récensions.

ستّة وجوهٍ ، قَدَّرَ بذلك تَقْديراً ، الوجه الاوّل المَشِيَّة خَلَقَها على النور ، ثُمَّ خَلَقَ النَّفَسَ ثُمَّ الرُّوحَ ثُمَّ [خلق] الصُّورَةَ ثم الأَحْرُف ثم الأَسْماء ثُمَّ اللَّوْن ثُمَّ الطَّعْمَ ثم الرائحةَ ثم خلق الدَّهْر[1] ثم خَلَقَ المِقْدار[2] ثم خَلَقَ العمآء ثم خَلَقَ النور ، ثم الحركة ثم السكون ثم الوجود ثم العدم ، ثم على هذا خَلْقاً بعد خَلْقٍ ، على الوجوه[3] الاخر اوّل ما خَلَقَ اللّه تعالى الدَّهْرَ[4] ثم القوّة ثم الجوهر ثم الصورة ثم الرُّوحَ[5] هكذا خَلْقًا بعد خَلْقٍ ، فى كل وجهٍ من الستّة خَلَقَهم في غامضِ عِلْمِهِ لا يَعلمهُ إلا هُو قَدَّرهم تَقْديراً و احصى كلّ شيء عِلْماً »

Il serait prématuré de traduire ce texte, dont certains mots sont altérés, et qui semble tronqué. Mais cette idée, nouvelle en Islâm[6], d'un classement des στοιχεῖα, des premiers principes créés, dont la combinaison constitue le monde, est d'une haute importance. Quoiqu'elle parle de « six principes » *créés*, rangés suivant « six aspects », elle paraît inspirée des *théories émanatistes grecques*. Le nombre de « six » se retrouve même dans l'exposé qu'Aboû Naṣr al Fârâbî († 339/950) a fait

1. Var. : الذهن (Walî al Dîn); الجوهر (QA 82).
2. Var. : المقادير (Fâtiḥ, 260, 261, 262).
3. Sic : QA 83. Les autres mss. donnent الوجه; Walî al Dîn : الوجود.
4. Var. : الذهن (QA 83).
5. Yéni ajoute ici : ثم النفس.
6. La théorie du médecin Al Râzî, qu'al Ḥallâj connut (cfr. 'Aṭṭâr), est d'origine grecque (cfr. al Bîroûnî *târîkh al Hind*, chap. 32, p. 163). Dans l'absence de repères certains pour déterminer l'influence qui a introduit cette idée dans le ṣoûfisme primitif, il faut au moins rappeler les dix « *séphiroth* » de la *Qabalah* juive, et les dix émanations du système *manichéen* (énumérées ap. *fihrist*, p. 332 ; cfr. Vaisheṣika hindous ; et les *six* degrés de la création selon le cheïkhisme (*Rev. Monde Musulm.*, XII, 451). Une première tentative en Islam avait été faite par le gnostique ismaëlien Aḥmad al Kayyâl (cf. Shahrastânî, éd. 1317, II, 18). Cfr. l'œuvre des « Six Jours » (Genèse).

un peu plus tard de l'émanatisme néoplatonicien[1]. Mais le premier terme ḥallâjiyen, « المشيئة », la « Volonté » (au sens de « décret »), s'oppose directement, avec intention[2], au premier terme plotinien « العقل », « la Raison »[3]; c'est ce dernier, qui, consacré par le fameux ḥadîth « أوّل ما خلق الله العقل »[4], triomphera et s'imposera à tous les métaphysiciens musulmans postérieurs[5]. Et même, au siècle suivant, la théologie druse identifiera « المشيئة » et « العقل »[6]! Cependant la conception ḥallâjiyenne de la « volonté », et la réaction qu'elle marque contre l'intellectualisme grec trouvera un héritier dans le grand philosophe juif Salomon Ibn Gebirol (1021 † 1058)[7], pour qui la *première émanation* est la *volonté*, « al mashîyah »[8]; comme pour son contemporain Bahya-ibn-Paquda[9].

1. « Dixit Avennasar (= Aboû Naṣr) principia, per quae constituuntur corpora et ipsorum accidentia esse sex gradus altos. Causa prima continetur in primo gradu : secunda in secundo, intellectus agens in tertio, anima in quarto, forma in quinto, materia in sexto... » (Averroes (Ibn Roshd) *tractatus de animae beatitudine*, trad. lat. Calonymos, Venetiis, tom. X, ad calcem, 1562, cap. V : extrait in Tholuck « *Die speculative Trinitätslehre...* » Berlin, Dümmler, 1826, p. 51). Le troisième c'est العقل الفعّال, le quatrième النفس, le cinquième الصورة, le sixième الهيولى ou الطبيعة.

2. Cfr. théorie sur l'*'aql*, ici p. 196.

3. Cfr. ici p. 158, n. 5.

4. Cfr. Goldziher, *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, 317.

5. Ibn 'Arabî, par exemple (*Fotoûḥât*, I. 326); et Kamâlpâshâzâdeh, *tahâfôt* (en marge de celle d'al Ghazâlî, Caire, 1321, p. 60).

6. Cfr. *Kitâb al noqaṭ*..., éd. Seybold, p. 82.

7. Sa théorie sur l'« Origo Largitatis et Causa Essendi » fait penser aussi à la théorie d'al Ḥallâj (« ṭoûl wa 'ardh »).

8. In *Fons vitae*, éd. Munk. Je dois cette observation au Dr Goldziher qui m'a fait comprendre toute l'importance de ce passage.

9. Ap. *Ma'ânî al nafs*, éd. Isaac Broydé. Paris, 1896, p. 13.

TABLEAU SCHÉMATIQUE
du maḏhab des motakallimoûn Ḥallâjîyah.

C'est le premier maḏhab kalâmî à base mystique. « Mâ li al ṣoûfîyah kalâm ! » déclarait al Jonayd[1].

Ce tableau a été dressé surtout d'après les 291 fragments d'al Ḥallâj conservés par al Kalâbâḏî (« *ta'arrof* ») — et al Solamî (*tafsîr*, cfr. al Baqlî et sa réédition)[2].

Pour les comparaisons : *a*) avec les écoles classiques de la théologie dogmatique, voir les manuels de Baghdâdî, Ibn Ḥazm, Shahrastânî, et la « *tabṣirah*... » d'Ibn al Dâ'î; *b*) avec Sahl al Tostarî, le ms. Köprülü 727; *c*) avec al Jonayd, le ms. Shahîd 'Alî pâshâ 1374; *d*) avec les Sâlimîyah, le *Qoût al Qoloûb* d'al Makkî; *d*) il ne faut pas oublier l'influence qu'eut le ḥallâjiyen Fâris, en Khorâsân, sur le ḥanéfisme d'al Mâtorîdî.

I. — OṢOÛL (BASES DOGMATIQUES)

Classification suivie : les « cinq bases » mo'tazilites (in Mas'oûdî, *moroûj*... VI, 20 seq.), et les quinze « rokn » ash'arites (in Baghdâdî, *farq*, p. 312 seq.); cfr. aussi le *Kitâb al shâmil*, mo'tazilî (ms. Leyde, 1945).

1° *Tawḥîd* :

Shahâdah : ineffable. Dieu seul la dit réellement en nous, s'Il veut. Penser affirmer Dieu est impie[3].

1. Selon Ibn Khafîf, in fine de l'édition manuscrite des *opuscules* authentiques d'al Jonayd par Ibn Sawdagin (+646/1248) ap. ms. Shahîd 'Alî pâshâ 1374.

2. Le détail des références sera donné in extenso dans mon travail d'ensemble.

3. Cfr. infrà *dalîl* (5°) — comp. Ja'far Ṣâdiq selon Aboû Bakr al Wâsiṭî (Baqlî, *l. c.* in Qor. XLVII, 21), Mordâr (Shahrastânî, I, 88), Harawî (tercet célèbre : « Mâ waḥḥada al Wâḥida .. »), Ibn 'Arabî (Sha'râwî, *Kibrît*..., éd. 1306, p. 12).

nafi al tashbîh[1] (« 'aqîdah » précises, conformes au mo'tazilisme et à l'ash'arisme : contre Kirâmîyah).

ṣifât. Affirmation de la précellence de l'essence pure (ḍât, lâhoût). Les « ṣifât » sont toutes « azalîyah »[2] (cfr. Mâtorîdî : contre distinction ash'arite : « ḍâtîyah » incréées, « ma'nawîyah et « fi'lîyah » créées) ; mais ce sont de simples « awṣâf » de l'essence (cfr. ma'ânî » de Thomâmah, « aḥwâl » d'Aboû Hâshim : contre la doctrine żâhirite des attributs réels, et le compromis conceptualiste d'Hishâm ibn al Ḥakam, Ibn Kollâb et al Ash'arî). De plus, ces ṣifât sont « no'oût al ḥoloûl » : c'est-à-dire que l'essence divine qu'elles caractérisent peut « informer » la nature humaine (nâsoût) jusqu'à la transformer en divine : au moyen du « roûḥ » (cfr. réfutation ash'arite, in *farq*, p. 325) ; alors la « *roûyat al ḍât* » (niée par les mo'tazilites et les imâmites) devient possible (affirmée par Baṣrî, Sahl, Fâris). En dehors, tout le reste est créé : la « mashîyah » est créée (cfr. réfutation ash'arite, in *farq*, 325), les « ḥoroûf » sont créées (cfr. Moḥâsibî, Sahl; et les mo'tazilites : contre les ḥanbalites), d'où : le *texte* du Qorân est créé (cfr. mo'tazilites : contre ash'arites).

2° *'Adl* :

khalq af'âl al 'ibâd. Affirmée, dans une polémique avec al Jobbâî, contre le « tawallod » mo'tazilî. L' « *istiṭâ'ah* » divine existe, à la fois « qabl al fi'l » (cfr. Dhirâr, et Sahl) « ma'al fi'l » (« grâce actuelle », seule admise des Ash'arites) et « ba'd al fi'l » (les mo'tazilites admettaient seulement « qabl al fi'l » : « grâce habituelle »). Mais il existe un « *ikhtiyâr al 'abd* » (cfr. Mâtorîdî contre l' « iktisâb » illusoire des Ash'arites. cfr. théorie ṣoûfie du « kasb » et du « ḥâl »).

1. Premier précepte de l'*'ibâdah* selon al Jonayd (*l. c.* IXe opuscule).

2. Proposition classique du ḥanéfisme, qui risque de faire conclure au monde *coéternel* à Dieu, cfr. *tabṣirah*, 390).

istithnâ fi al iymân : inutile (wâsiṭî, *tabṣirah*, 406 ; cfr. ḥanéfites : contre Ibn Ḥanbal, al Ash'arî, Imâmites).

Allah lâ yoḥibb al fisâd. Admis (comme les mo'tazilites, contre les ash'arites, cfr. *farq* 320) et concilié avec les articles précédents grâce à la théorie de l' « irâdah » distincte de l' « amr » (cfr. Sâlimîyah[1], et déjà Baṣrî, in *Qoût al Qoloûb*, I, 128; contre Ḥanbalites).

3° *Wa'd et Wa'id* :

tawbah fardh (cfr. Sahl[2], comme mo'tazilites, contre morjites). Tout en affirmant que Dieu, Lui, est sans repentir (cfr. mo'tazilites).

qaboûl al tawbah wâjib 'alä Allah (comme mo'tazilites d'al Baṣrah : contre solution mixte des mo'tazilites de Bagdad, et opposition des Morjites et Ash'arites) : théorie des « amrayn » (cfr. Tirmiḏî, in Ibn 'Arabî, *Fotoûḥât*, I, 205).

4° *Asmâ et aḥkâm* :

ism, *mosammä* et *tasmîyah*, ne sont identiques que pour Dieu (contre Ḥanbalites).

asmâ Allah al 'ożmä- : connaissables (contre Ash'arites, Imâmites, qui n'admettent que les *asmâ al ḥosnä* donnés par le Qorân et la tradition). Dire la *basmalah*, pour la créature, c'est comme dire « *kon* ! sois ! » pour Dieu.

naql al asmâ (et distinction de kayfîyah, majâz, ḥaqîqah). Admis (avec mo'tazilites, contre les deux écoles ash'arites, d'al Bâqilânî et d'al Râzî).

ṣâḥib kabîrah, non pas seulement « fâsiq » (définit. mo'ta-

1. Dieu a créé le monde au moyen de *al 'adl* (Sahl; = *al ḥaqq al makhloûq bihi* d'Ibn Barrajân, sâlimiyen; in Ibn 'Arabî *Fotoûḥât* III, 86, 491); aussi Aboû Ṭâlib al Makkî concluait « Laysa 'alâ al makhloûqayn dhorr min al Khâliq ! »; formule qui le fit exiler. Comp. Ja'far Ṣâdiq : « Allah noûr lâ żolmah fîhi, wa Ḥaqq lâ bâṭil fîhi, wa ṣidq lâ kiḏb fîhi » (*tabṣirah*, 422) au mot d'al Ḥallâj sur « al mashîyah », créée « 'alâ al noûr » (p. 149).

2. Déjà Ja'far Ṣâdiq plaçait la *tawbah* avant l'*'ibâdah* (Baqlî, *l. c.* in Qor. IX, 113).

zilî), mais « monâfiq » (cfr. Baṣrî, qui entendait par « nifâq » le péché mortel; cfr. *Qoût*, I, 234, et « *Shâmil* » f° 126[a]), et « kâfir » (comme les khârijites : contre les morjites qui continuent à l'appeler « moûmin »).

iymân, à la fois « qawl, taṣdîq, 'amal » (contre « qawl » simple des Kirâmîyah, « taṣdîq » simple des Morjites, « 'amal » simple des Mo'tazilites). L'important pour le « moûmin » n'est pas tant d'être un « mowaḥḥid », car il peut être damné (cfr. théorie d'al Mordâr, in Shahrastânî I, 88 : contre morjites), mais un « moḥibb » (cfr. Khârijites, Sahl). L'iymân n'est *invariable* qu'en Dieu[1]; *croissante* chez les Sages, *variable* chez les autres (cfr. Fâris, les Sâlimîyah (in al Kîlânî, *Ghonyah*, I, 71. Sha'râwî, *l. c.* I, 77), al Jonayd, Sahl; contre les Ash'arites).

5° *Wojoûb al « Amr bî al Ma'roûf »* :

wojoûb al 'aql wa al shar' de l'Imâmat : semble affirmée (cfr. l'importance de l' « Imâm 'Âdil » pour Sahl, Ibn 'Aṭâ et les Sâlimîyah : cfr. *Qoût*, II, 125; contre le simple « wojoûb al 'aql » des Shî'ah, et le simple « wojoûb al shar' » des Zaydites et Ash'arites; avec les mo'tazilites Bagdadiens).

ijmâ', (pas de documents; Ibn 'Aṭâ en était partisan).

shâhid. Théorie spéciale du « shâhid al ânî », découlant de la théorie précitée du *ḥoloûl*, — et concluant à la formule : « al wâlî afdhal min al nabî[2] » (texte in Ibn Bâboûyeh *I'tiqâdât*... ms. Londres, Add. 19623, f° 24[b]; — c'est la thèse d'al Tirmiḍî : cfr. : condamnation ash'arite, in *farq*, 333).

karâmât al awlîyâ : affirmées (contre Al Jobbâî, Aboû Sahl al Nawbakhtî et les mo'tazilites, cfr. *farq*, 335).

1. « Allâh iymân » selon Sâlimîyah (in Kîlânî, *l. c.*, I, 71) et Fâris; comp. Hebr. XI, 1.

2. Exemples : « afdhalîyat 'Îsâ 'alâ Moḥammad » selon al Tirmiḍî, Qâbidh († 934/1527) et les Khoûbmasiḥîs, — « afdhalîyat Ibn Kirâm 'alâ Moḥammad » selon les Kirâmîyah (*tabṣirah*, 382).

dalîl, ḥojjah : c'est Dieu seul (thèse de l'ijmâ' des docteurs ṣoûfîs selon al Kalâbâḍî). D'où : la *ba'yah* et la *shafâ'ah* n'appartiennent qu'à la divinité seule (contre la théorie de la « shafâ'at al nabî wa al ṣolaḥâ » des Ash'arites[1] : cfr. *farq*, 339) ; mais Dieu « s'infond » dans les saints.

tajallî bi al 'ibâdah (Ibn Bâboûyeh, *l. c.*) comp. Sâlimîyah (*Qoût* II, 86).

II. — FOROÛ' (APPLICATIONS JURIDIQUES) :

1° Foroûdh. 2° Nawâfil. D'après al Ḥallâj et Fâris (mêmes sources).

1° *Foroûdh :*

taklîf al 'abd. Il est double : taklîf al wasâyṭ, taklîf al ḥaqâyq. Les « wasâyṭ » sont transitoires, elles conduisent aux « ḥaqâyq » auxquelles seules on doit se vouer.

isqâṭ al wasâyṭ 'ind taḥqîq al ḥaqâyq. D'où : possibilité de remplacement du ḥâjj (cfr. l'important fragment ap. al Solamî *tafsîr*, in Qor. III, 89)[2] ; fanâ al shahâdah ; fanâ al ḍikr[3] ; remplacement final du ṣawm, de la zakât, de toute la « sharî'ah » : par la « ḥaqîqah » (cfr. Bâṭinîyah, in *farq*, 336 ; contre Ḥanbalites (obligation *absolue* des foroûdh, *farq*, 133).

taḥqîq al Ḥaqâyq : c'est l'adhérence personnelle de la volonté à l'ordre divin « à chaque instant » (ḥoloûl khâṣṣ).

2° *Nawâfil :*

Leur importance exceptionnelle : tout « fardh » doit évo-

1. Sauf peut-être al Bâqilânî (Ibn Ḥazm, V, 11).

2. Cfr. fatwâ de condamnation : al Ḥallâj dit, pour sa défense, qu'il tenait ce principe pour la vraie doctrine de Ḥasan al Baṣrî ; ce qui est probable (cfr. récit du procès, par Al Ṣoûlî, plus franc que la vulgate d'Ibn Zanjî).

3. Fanâ al 'ibârah, al ishârah.

luer en « nafal », œuvre spontanée, non « mercenaire ». D'où plusieurs principes : (cfr. afdhalîyat al wâlî, p. 154, n. 2).

fadhl al fikr 'alä al ḏikr (comp. *Théologie dite d'Aristote*, 172-173 ; réfutation par al Daqqâq).

fadhl al shokr 'alä al ṣabr (cfr. Tirmiḏî, Ibn 'Aṭâ : contre al Jonayd) : chez al Ḥallâj, il implique qu' « al shokr » vient de Dieu seul (« oshkor nafsaka 'annî ! » lui disait-il).

fadhl al ma'rifat 'alä al 'ilm (cfr. Noṣayrîs[1], contre al Jonayd et Ibn Roshd († 520/1126)[2]). Le mot « al ma'rifah » n'a pas ici la valeur d' « assentiment », qu'il a dans la théorie théologique de la foi (Jahmites, Imâmites), mais celle de « Sagesse » divine, de « Gnose » identique à Dieu, et qu'on ne possède qu'en l'essence divine ; opposée à « 'ilm », science discursive.

1. *l. c.* 16b ; cfr. 3b, 8a.
2. Fatwä sur « afdhalîyat al 'ilm 'alä al wilâyah » (in Kattânî, *Salwat al anfâs...*, lith. Fez, I, 18).

NOTES EXPLICATIVES

DU TEXTE DU « KITÂB AL ṬAWÂSÎN »

Sur le style des Ṭawâsîn :

Comme ce texte nous le révèle, — le style des auteurs ṣoûfîs prend, dans la seconde moitié du IIIe siècle de l'hégire, un caractère que les œuvres d'al Moḥâsibî et de Sahl n'avaient pas encore. Il use délibérément et constamment de tout son vocabulaire technique. Mais au lieu d'y apporter la démarche compassée et glacée d'un Ibn 'Arabî sertissant avec art des formules usées, — il trahit une « *hyperdialectique* » passionnée et véhémente, — marquée par de fréquentes assonances, une coupe de phrase faite pour la récitation à haute voix. Ces caractéristiques du style ḥallâjiyen apparaissent pour la première fois, ce qui est bien inattendu, dans les *opuscules authentiques d'al Jonayd*; al Jonayd († 297/910), qui passait pour un auteur mystique *très prudent et très réservé*, avant cette découverte. Je donne ici les premières lignes de son « كتاب دوآء الارواح »[1] :

الحمد للّه الذى ابان بواضع البرهان ، لاهل المعرفة والبيان ، ما خصّهم به فى قديم القدِم ، قبل كون القبل حين لا حين ولا حيث ولا كيف ولا اينْ ، ولا لا حين ولا لا حيث ولا لا كيف ولا لا اين ، ان جعلهم اهلا لتوحيده وإفرادِ تجريده ، والذابين عن ادّعا ادراك تحديده ،

1. Ms. Shahîd 'Alî pâshâ 1374, IVe opuscule d'al Jonayd.

مصطنعين لنفسه مصنوعين على عينه ، القى عليهم محبّةً منه له ، « و اصطنعتُك لنفسى ، لتُصنع على عينى ، و القيتُ عليك محبّةً منّى »[1] فاجد اوصاف من صنعه لنفسه و المصنوع على عينه و الملقَى عليه محبّة منهُ له ان لا تستقرّ له قدم علم على مكان ، ولا موافقة عقل على استقرار فَهْم ، و لا مناظرة عزم على تنفيد همٍّ ، الذين جرتْ بهم المعرفة حيث جرى بهم العلم[2] الى لا نهاية غايةَ غايةٍ ..... هيهات ذاك له ما لهُ به عندهُ ، فاين يذهبون ، أَمـا سمعتَ علم طيبه لمـا ابداه وكشفه لمـا ولاه ، و اختصاصه لسرّ الوحى لمن اصطفاه ، اوحى الى عبده ما اوحى « ما كذب... »[3] بالافق الاعلى ، شهد له انّه عبده وَحْدَهُ... و لا سبق حقّ بلفظةٍ ، و لا سبق اهل الحقّ بنطقةٍ ، و لا روية حظّ بلمحةٍ ، اوحى اليه حينيذٍ ما اوحى ، هيأه لفهم ما اولاه بما به تولاه و اجتباه لامر ، فحُمِّل ما حُمِّل فحَمَل « اوحى اليه حينيذٍ ما اوحى »[4]....

I-1°.

Sirâj. A la 39ᵉ question du *Khatam al awliyâ* d'al Tirmîḍî, — « wa mâ al 'Aql al Akbar, — allaḍî qosimat al ʿoqoûl minho lijamîʿ khalqihi? », — Ibn ʿArabî répond : c'est : *al sirâj* (ms. ʿOmoûmî, majmoûʿah n° 1).

I-7°.

Cette théorie de la préexistence de Moḥammad[5] paraît s'être développée de très bonne heure. Devant le témoignage formel des auteurs du quatrième siècle de l'hégire, on doit

1. Qor. XX, 43; puis 40; puis 39.
2. Ms. : pour القلم?
3. Qor. LIII, 11.
4. Qor. LIII, 10.
5. Résumée plus tard dans le fameux ḥadîth « اوّل ما خلق الله نورى » (cfr. Shahrastânî, II, 125).

admettre qu'elle figurait déjà dans les fragments de « tafsîr » conservés chez les ṣoûfis sous le nom de Ja'far Ṣâdiq[1] :

كما قال الصادق اوّل ما خلق اللّه نور محمّد صلعم قبل كلّ شيء ، و اوّل ما وجد اللّه عزّ وجلّ من خليقته ذرّة محمّد صلعم ، و اوّل من[2] حوى به القلم « لا اله الّا اللّه و محمّد رسول اللّه »...[3]

Il est probable que c'est le développement dogmatique de cette thèse qui fit accuser al Fayyâdh ibn 'Alî, l'auteur d'*al Qosṭâs*, d'avoir soutenu la « divinité » de Moḥammad, une trentaine d'années avant la mort d'al Ḥallâj[4]. C'est peut-être al Fayyâdh aussi qui est visé, lui et son groupe[5], sous le nom générique de « Mofawwidhah » par al Baghdâdî[6] en ces termes :

« زعموا ان اللّه تعالى خلق محمّداً ثم فوض اليه تدبير العالم... »

mais, dans la suite, l'adjonction de 'Alî à Dieu et à Moḥammad, comme « troisième modabbir » fait plutôt songer à une déformation shî'ite spéciale du courant général d'idées que nous signalons.

Les Sâlimîyah ont partagé les idées d'al Ḥallâj sur ce point, car al Kîlânî les accuse d'avoir soutenu « que Moḥammad possédait le texte du Qorân par cœur, *antérieurement* à la date de sa vocation »[7].

1. Ces fragments, publiés par le traditionniste Ibn 'Aṭâ († 309/922) dans son « tafsîr », ont été incorporés avec lui dans le « tafsîr » d'al Solamî († 412/1021), dont le « tafsîr » d'al Baqlî est une réédition.

2. Sic.

3. Ap. al Baqlî *tafsîr* in *Qor.* XLIII, 81 : ms. Berlin, f° 335a.

4. Cfr. textes de Mas'oûdî et Ibn Ḥazm, in Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites*, I, 67.

5. Et peut-être aussi l'auteur des *Ṭawâsîn*.

6. *Farq*, éd. Caire, 238.

7. 9e proposition condamnée, in *Ghonyah*..., I, 83-84. Cfr. Noṣayrîs, *l. c.*, f° 54a-b et Wâsiṭî et Sayyârî (ap. Baqlî, *l. c.* in Qor. XXXIII, 56).

Dans les autres fragments d'al Ḥallâj relatifs à la mission de Moḥammad[1], la théorie de la préexistence est moins fortement accusée que dans les *Ṭawâsîn* : cependant le fragment 155 est assez caractéristique, et tout à fait parallèle au « Ṭâ sîn al Sirâj ». Al Solamî, *tafsîr*, in Qor. XLVIII, 29 :

« سئل الحسين (بن منصور) « متى كان محمّد صلعم نبيًّا[2] وكيف جآء برسالته؟ »

فقال نحن بعده[3] الرسول و الرسالة و النبي و النبوّة ، اين أَنْتَ عَنْ ذِكْرِ مَن لا ذاكر له في الحقيقة إلّا هو ، وعَنْ هَوِيّةِ مَن لا هويّة لَه إلّا بهويّتِهِ ، واين كان النبيّ صلعم عن[4] نبوّتِهِ حيث جرى القلم بقوله تعالى « مُحَمَّد رسول اللّه » (Qor. XLVIII, 29) و المكان عِلّة و الزمان عِلّة ، فاين أَنْتَ عن الحقّ و الحقيقة ، ولكن اذا ظهر اسم « محمّد » صلعم بالرسالة عظم[5] محلّهُ بذكره له بالرسالة فهو الرسول المكين و السفير الامين ، جَرَى ذِكْرُه في الازل بالتمكين ، بين[6] الملائكة و الانبياء عمّ على اعظم مَحَلٍّ و اشرف جَمالٍ »

Dans l'idée d'al Ḥallâj, Moḥammad, — dépositaire de la Parole incréée (cfr. ici I, 9) paraît avoir la *double génération* que la dogmatique catholique affirme de Marie, Mère du

1. Conservés ap. *tafsîr* d'al Solamî (in Qor. III, 138; IV, 103; IX, 43; IX, 129; XLVIII, 29) et ap. *tafsîr* d'al Baqlî (in Qor. XLVIII, 10, fragment 40).

2. Question classique. Elle suppose la distinction du « nabî » et du « rasoûl », admise par les Imâmites, niée par les Ẓâhirites (Ibn Ḥazm) et les Ash'arites. Al Ash'arî y répondra que : Moḥammad ne fut *véritablement* « rasoûl » qu'à l'instant de sa vocation (*tabṣirah*, 435).

3. Baqlî ajoute : في.

4. Ms. Azh., Köpr. 91 : من.

5. Sic ; Köpr. 91, Azh : عظمه.

6. Azh., Köpr. 91 : من.

Verbe : *conception* prééternelle (sirâj = nabî) et *naissance* temporelle (risâlah).

Au point de vue de l' « union divine » ce n'est plus Moḥammad qu'il prenait comme type, mais Moïse[1] et surtout Jésus[2]. Aussi, un jour qu'on le poussait sur Moḥammad, il déclara ceci[3] :

وقال رحم « لو لمْ يبعث محمّد عم لم تكمل الحُجّة على جميع الخلق

و كان يرجو الكُفّار النجاة مِن النار و انشد لِنَفْسِهِ ، (بسيط)

لم يَبْقَ بينى و بين الحقّ تِبْيَانٌ * و لا دليل و لا آيات بُرْهان

هذا تَجَلِّى طُلُوع الحقّ نائرةً * قد أَزْهَرَتْ فى تَلَأْلِيها بِسُلْطَانِ ... »

C'est-à-dire : Si Moḥammad n'avait pas été envoyé, la preuve n'aurait pas été complète..... [Mais, *maintenant*,] « *Il n'y a plus*, entre moi et Dieu, d'entre-deux, — ce n'est pas un guide[4], ce ne sont pas des signes[5] qui me prouvent Dieu!

1. Cfr. ici p. 163.

2. Dont il fait le type de la vie parfaite (cfr. l'analyse, très précise, de sa doctrine, ap. al Iṣṭakhrî, *l. c.* ici p. 135), suivant en cela Moḥammad ibn 'Alî al Ḥakîm al Tirmiḍî († 285/898) qui avait établi la supériorité de Jésus « Khâtim al wilâyah » sur Moḥammad « Khâtim al noboûwah » (ap. *khatam al awlîyâ* quest. 13 et 29; cfr. Ibn 'Arabî, *Fotoûḥât*..., I, 206, etc.). Cfr. sur Jésus les idées d'al 'Ijlî et d'Ibn Ḥâyîṭ (Shahrastâni, éd. 1317, I, 76 et II, 15). C'est le développement du « Jésus » coranique; les ṣoûfîs attendaient le *second avènement de Jésus* comme le triomphe du véritable Islâm. (Cfr. Aboû 'Othmân al Maghribî, in Solamî, *tafsîr* de Qor. XIX, 32). Un texte d'al Ḥallâj (*Riwâyât*.. , trad. Baqlî, in *Shaṭḥîyât*, ms. Qâdhî 'askar, f° 144ᵃ), nous représente le second avènement de Jésus, chargé d'instaurer « la Prière Suprême, l'Aumône Suprême, le Jeûne Suprême, et le Pèlerinage Suprême » sur la terre. Pour ces ṣoûfîs, selon le ḥadîth rapporté par al Shâfi'î suivant Bonân, » *il n'y aura pas d'autre Mahdî que Jésus* » (in Mâlinî † vers 430/1038, « *arba'în* », ms. Żâhirîyah, XIII, 121).

3. In Ibn Khamîs al Ka'bî « *manâqib*... » (*320-a-15°*); les vers, dont je ne donne ici que les deux premiers, figurent déjà dans le « *ta'arrof* » de al Kalâbâḍî (cfr. *143-a-15°*).

4. Un prophète.

5. « Ayât » signifie à la fois « versets » et « miracles ».

Voici venir le rayonnement des feux divins, qui flambant et scintillant m'apportent leur preuve chatoyante, royale!... »

II-5°[1].

« Le sens de tout cela ne se réalise pas pour celui qui paresse, — qui se détruit, un pécheur, qui poursuit ses désirs, — comme moi, comme moi! Et pourtant « Il » est comme moi, Il est un « moi »; — ne te dérobes donc pas *à moi*, (ô mon Dieu!) si Tu es « moi »!... » Al Ḥallâj joue ici sur le double sens de « انّى » : grammaticalement « c'est moi », et devenu philosophiquement l'équivalent du grec « τὸ ὅτι, τὸ τί ἦν εἶναι » (cfr. *Théologie* dite *d'Aristote*, éd. Dieterici, 1882, p. 118; la forme féminine « انّية », ἡ οὐσία, est plus employée : id. p. 189). Comparer le vers d'al Ḥallâj, admiré par Naṣîr al Dîn al Ṭoûsî :

« بَيْنِى و بَيْنَكَ « انّى » ينازعنى[2]، فارفعْ بلطفك[3] « انّى » مِن البَيْنِ »

Trad. : « Entre Toi et moi, il y a un « c'est moi! », et il me géhenne, — ah! enlève, par grâce, le « c'est moi » de notre entre-deux! »; afin = que, dans mon cœur, il n'y ait plus « d'entre-deux! »[4]

II-7°.

Le mot « ghamadha al 'ayn 'an al ayn » est strictement parallèle au mot d'Aboû 'Amr al Dimishqî : « التصوّف غضّ الطرف عن الكون »[5].

1. *II-2°* : *farâsh*. cfr. ḥadîth, in Sayyid Mortadhâ (*itḥâf*, IX, 590 — selon Asín).

2. Var : تراحمنى.

3. Var : بحقّك.

4. Ibn Taimiyah, critiquant ce vers (in *tafsîr al kawâkib*, l. c.), remarque qu'il conclut à demander le *fanâ* (anéantissement) : dont deux modalités sont impies (fanâ fî waḥdat al wojoûd, fanâ fî tawḥîd al roboûbîyah 'an wojoûd al siwâ) et une réservée aux prophètes (fanâ 'an 'ibâdat al siwâ).

5. In Hojwîrî, *Kashf al maḥjoûb*, trad. Nicholson, 38.

II-8°.

Un passage parallèle, extrait d'une autre œuvre d'al Ḥallâj, qui n'est pas nommée, est donné par al Solamî[1] comme commentaire de Qor. IX, 129 :

« — « لقد جاءكم رسولٌ من أَنْفُسِكم » .... قال الحسين (بن منصور) مِن اجلّكم نفساً ، و اعلاكم هِمّةً ، جاء بالكونين عوضاً عن الحقّ ، ما ينظرُ الى الملكوت و لا الى السِدْرَةِ و « ما زاغ » بصرُهُ عن مشاهدة الحقّ ، و « ما طغى » قلبه عن موافقتِهِ »

III-4°.

Nous n'avons ici qu'une brève allusion à la théorie ḥallâjiyenne de la *vision de Dieu* qu'eut Moïse sur le Sinaï, selon le récit coranique (VII, 139-140) qui a donné au lexique ṣoûfî le mot *tajallî*, « transfiguration locale de l'omniprésence divine sous forme de rayonnement visible pour le saint ».

Al Ḥallâj l'a développée ailleurs, en d'importants passages qui nous ont été conservés par le *tafsîr* d'al Solamî, fragment 69 (in Qor. XX, 26; comparer à l'autre récension, conservée par al Baqlî *tafsîr*, fragment 22, in Qor. VII, 139), par les *ṭabaqât* d'al Solamî[2], et par les *manâqib* d'Ibn Khamîs al Ka'bî[3]. Deux points du récit coranique attiraient surtout l'attention des ṣoûfîs : le fait que Moïse avait demandé à *voir* Dieu (Qor. VII, 139), et le fait que Dieu, quoique inaccessible selon la théologie coranique, l'avait exaucé. Al Ḥallâj les expliquait par sa théorie de l'*infirâd*[4] : Moïse, en pensant

1. In *tafsîr*, ms. Azhar, Köpr. 91. Recopié in Baqlî *tafsîr*, ms. Berlin, f° 127a.

2. Cfr. Bibliogr. (*170-a-13°*). Comparer Makkî, *Qoût al Qoloûb*, II, 66.

3. Cfr. Sha'râwî, *ṭabaqât*..., éd. 1305, I, 107; moins la pièce de vers, qui n'y est pas reproduite.

4. Cfr. ici p. 168, comp. thèses sur Moïse de Ḥasan Baṣrî, Fâris, et Aboû 'Othmân Maghribî (in Baqlî, *tafsîr*, ms. Berlin, ff. 100b, 119a, 222a).

au Dieu unique, s'était tellement unifié, simplifié, séparé du créé, que Dieu ne pouvait plus se montrer à lui que dans l'isolement parfait de sa simple unité :

« إِنْفَرَدَ [موسى] للحقّ و انفرد الحقّ بِهِ »

Cette théorie, déjà ébauchée par le « tafsîr » de Ja'far Ṣâdiq[1], offre, au siècle d'al Ḥallâj, au moins deux variantes intéressantes : celle du « tafsîr » d'al Qâsim al Sayyârî († 342/953), où Moïse, ébloui, puis secouru et « éventé » par Jibrâyl et Mîkâyl, parle avec Dieu qui lui dit pour terminer « انا اقرب اليك منك », « je suis plus proche de toi que toi-même[2] » ; et celle des Sâlimîyah, que condamnait al Kîlânî[3], et qu'Aboû 'Othmân al Maghribî († 373/983) avait exposée, expliquant l'éblouissement de Moïse au moment du « tajallî » divin par ce fait qu'à ce moment il vit apparaître devant lui « soixante-dix mille Sinaï, — et sur chacun soixante-dix mille Moïse, vêtus comme lui, un bâton dans les mains comme lui et aux lèvres ses mêmes paroles[4]... »

III-7°.

La comparaison de la personne de l'inspiré avec le Buisson Ardent, d'où sort pareillement la voix de Dieu, paraît avoir déjà été employée antérieurement par la secte des Khaṭṭâbîyah pour la personne de Ja'far Ṣâdiq. On la retrouve plus tard chez les Druses[5] pour la personne de l'imâm. Et les Sâlimîyah l'utilisent également[6], à propos de leur théorie de la « tilâwah » (récitation du Qorân) qui paraît bien remonter

1. In Qor. XXVIII, 29 : extrait, viâ al Solamî, ap. al Baqlî *tafsîr*, ms. Berlin, f° 284b-285a.
2. Ap. al Baqlî *tafsîr*, in Qor. XXVIII, 29, ms. Berlin, f° 285a.
3. Ap. *Ghonyah...*, éd. 1288, t. I, p. 83-84 : où il y a le chiffre « cent ».
4. Ap. al Baqlî *tafsîr*, in Qor. VII, 139, ms. Berlin, f° 100b.
5. *Kitâb al noqaṭ...*, p. 92.
6. Makkî, *Qoût al qoloûb*, I, 47.

à Ja'far Ṣâdiq[1], quoique al Kîlânî la condamne comme hétérodoxe[2].

III-11°.

« [Moïse] dit : « Dieu m'a fait devenir « réalité »..... Il m'a *témoigné* mon « sirr », mais sans mon « dhamîr ». Car ceci, c'est le « sirr » et cela et cela, la « réalité » ! »

En disant : Dieu a « *témoigné* » mon « sirr », al Ḥallâj veut dire que Dieu l'a « *réalisé* » pleinement, l'a définitivement « personnalisé ». Un fragment ḥallâjiyen conservé par al Kalabâḍî[3] souligne ce sens du verbe « shahada » : « التوحيد افرادُكَ مُتَوَحِّدًا ، وهو ان يشهدك الحقّ ايّاك » : « Le « tawḥîd », c'est : que tu t'isoles en le prononçant, — et qu'ainsi ce soit toi que Dieu *témoigne* à toi-même ! »

Quant à la différence du « sirr » et du « dhamîr », le « dhamîr » est cette conscience « externe », cette coque de la personnalité qui s'exprime par le pronom « je » ; le « sirr » est en dedans du « dhamîr », c'est le subconscient, le substratum improférable du « moi ».

IV-1°.

C'est ici la première apparition de ces curieux symboles géométriques qu'al Ḥallâj utilise, au cours des « Ṭawâsîn »

1. Makkî, *id.*, id.

2. X° proposition de sa liste, ap. *Ghonyah*, I, 83-84. Cfr., au contraire, la théorie de Fakhr al Dîn Râzî (khalq fî maḥall) sur le Buisson Ardent de Moïse « Kallama Moûsä bi kalâm aḥdathaho fî al shajarah » (cfr. Goldziher, in *Der Islam*, 1912, pp. 245-247).

3. In « *ta'arrof* » (*143-a-51°*). On voit que l'union divine n'est pas pour al Ḥallâj une destruction, mais une transfiguration de la personnalité. Le Saint a acquis sa vraie personnalité. Le mot cité par al Kalâbâḍî est très remarquable : il donne la clef du mot d'al Ḥallâj mourant, mot à double sens :

« حَسْبُ الواجِدِ إفرادُ الواحِدِ لَهُ ! »

« Le but de l'extatique, c'est cet isolement parfait de la personnalité dans l'unité, où Dieu est, pour Lui-même ! ». Cfr. mon travail d'ensemble pour les variantes postérieures de ce mot et les singulières interprétations qu'elles ont provoquées (cfr. ici p. 182).

(cfr. *e-11°, g-1°, h-4°, 5°, j-1°, 16°*), pour résumer ses définitions de mystique[1].

Le procédé a été repris, après lui, et développé suivant des méthodes différentes de la sienne : par les auteurs *druses*, comme celui du « Kitâb al noqaṭ wa al dawâyr »[2], puis par Ibn 'Arabî[3] et toute son école moderne, jusqu'à Aboû al Khayr al Sowaydî († 1200/1786) dans son commentaire des « Ṣalawât al Mashîshîyah » pour y schématiser le « qâb qawsayn »[4].

IV-5°.

Ce verset coranique obscur (Qor. II, 262), si laborieusement élucidé par Al Baqlî, est également le sujet d'une allégorie, au livre V, § 1 du « *Mathnawî ma'nawî* » de Jalâl al Dîn al Roûmî († 673/1273)[5].

V-11°. Ce quatrain célèbre (en *basîṭ*) peut être traduit ainsi :

« Je vis mon Seigneur avec l'œil de mon cœur, — et lui dis « Qui es-tu? — Toi-même ! » — Il est vrai, — en Toi, le « où » s'égare, — le « où » n'existe pas par rapport à Toi ! — Il n'est pas, pour l'imagination, de représentation de Ta durée, qui lui enseigne « où » Tu es. — Tu es Celui qui embrasse tout « où », — jusqu'au « non-où » ; « où » pourrais-tu donc être, Toi ? »

Ce quatrain, qui, dans la pensée d'al Ḥallâj, dénonce l'in-

1. En Occident, je ne connais que Ramon Lull (Raymundus Lullius † 1315) qui ait eu cette même idée, en son « *Liber de quadratura...* » (extr. in Pasqual, *Vindiciae Lullianae*, Avignon, 1778, I, 329 : cfr. Littré et Hauréau, *Hist. litt. fr.*, XXIX, 305).

2. Éd. Seybold, pp. 17, 64. On voit qu'ils usent symboliquement, comme al Ḥallâj, des mots « noqṭah » et « dâyrah ».

3. In *Fotoûḥât...*, etc.

4. Pp. 113-114, in fine de son *Kashf al ḥojob...*, impr. Caire, s. d. 125 pages (*859-a-1°, b-2°*). Son schéma a été reproduit, un peu sommairement, par Blochet, in *Le Messianisme...*, 1903, pp. 179-182.

5. T. V, pp. 2-3 de l'éd. de Boûlâq, 1269.

capacité de l'entendement (*fahm*) à construire une image de la présence divine quand l'âme la ressent, fait allusion à un ḥadîth, commençant ainsi « Raayto Rabbî bi 'aynî wabi qalbî », et cité par Moslim ibn al Ḥajjâj en son « *Ṣaḥîḥ* »[1]. Ces quatre vers ont été atténués et dilués en huit dans une pièce de vers attribuée à al Ḥallâj par le « *Récit d'Ibn Khafîf* »[2], et partiellement citée par 'Abd al Ghanî al Nâbolosî († 1143/1731)[3] d'après l'extrait de Dâoûd al Qayṣarî († 751/1350)[4].

Ibn 'Arabî, en reprenant le thème dans une pièce insérée dans son « *tafsîr al Qorân* »[5], a fortement marqué, par les changements apportés, la distance qui sépare son monisme de la doctrine ḥallâjiyenne :

رايتُ رَبّى بِعَيْنِ رَبّى ، فقال « مَن انتَ؟ » قُلْتُ « انتَ! »

« Je vis mon Seigneur avec l'œil (=l'essence) *de mon Seigneur. Il me dit* « Qui es-tu? » Et je lui dis « Toi-même! »

V-13°.

Le même passage coranique (« danä... fatadallä.. ») est pareillement utilisé par al Makkî[6].

V-25°.

dawn al lawḥ. Arrivé là, l'homme est donc absolument *libre*. Cfr. les mots d'Aboû Bakr al Qaḥṭabî : « Dieu nous a affranchis de la servitude des choses dès la prééternité »[7]; et « L'esprit » (al roûḥ) n'a pas à subir la honte du « Sois! » (il est donc incréé)[8]. Al Ḥallâj, parlant de la création de

1. Selon al Baqlî « *tafsîr* », ms. Berlin, f° 355ᵃ (in Qor. LIII, 11).
2. Compilation du vᵉ/xıᵉ siècle due à Al Kirmânî (ms. Londres 888, f° 326ᵃ : variante f° 342ᵇ).
3. Ap. « *Hatk al astâr...* », ms. Caire, f° 36.
4. In « *Sharḥ Kitâb al Ḥojob* », ms. Caire, f° 205ᵇ.
5. Impr. Caire : I, 379; il est en réalité d'al Kâshî († 730/1330).
6. In *Qoût al Qoloûb*, II, 78.
7. In Qoshayrî, *Risâlah*, éd. 1318, p. 39, l. 8.
8. In Kalâbâḍî, *ta'arrof* (à la suite du fragment *143-a-18°*).

l'homme; dit : « Dieu lui a donné une *ṣoûrah* affranchie de la honte du « Sois ! »[1] ».

V-27°.

Sur le *mîm mâ awḥâ*, cfr. al Ḥallâj (in Solamî, *tafsîr*, Qor. XII, 1), Noṣayrîs (*l. c.*, ff. 47ª, 10ᵇ) et al Jonayd (*l. c.*, suprà, p. 158).

V-30°.

« min zânid al 'awrah ». Je ne sais ce que peut signifier cette phrase. Est-ce « Celui qui bat à son briquet (?) l'étincelle de l'aurore (??) ». Al Baqlî a sauté ce membre de phrase dans son commentaire, peut-être avec intention.

VI. 7°-8°.

C'est pourquoi al Ḥallâj a écrit[2] :

« اوّل قَدَمٍ في التوحيدِ فَنَاءُ التّفريدِ ! »

« Le premier pas à faire pour pénétrer en « tawḥîd »[3], c'est de renoncer entièrement au « tafrîd » ! ».

Et, à propos du « tajrîd », al Ḥallâj a écrit de même qu'il fallait y renoncer pour connaître l'essence du « tawḥîd »[4].

« Tafrîd » peut être défini : cette simplification négative du « moi », par élimination de tout élément étranger, en l'*isolant* de tout, — cet ascétisme « interne » qui ne doit être qu'une préparation à l'endosmose dans la « coque » vidée du « moi » humain, — de la pleine Unité divine.

Il ne faut pas confondre « *tafrîd* » avec « *ifrâd* »[5]; dans le lexique ḥallâjiyen, l' « *ifrâd* » ou « isolement » ne s'applique

1. In Solamî, *tafsîr*, in Qor. LXIV, 3; comp. Wâsiṭî, in Baqlî, *l. c.*, fº 210ª.

2. Cité ap. al Hojwîrî *Kashf al Maḥjoûb*, éd. Nicholson, p. 281.

3. On voit combien le concept ḥallâjiyen de « tawḥîd » s'éloigne de l'inaccessible « unité de Dieu » coranique.

4. Ap. al Solamî *ṭabaqât*... (cfr. Sha'râwî, *ṭabaqât*... » I, 107). De même Fâris in al Kalâbâḍî (*143-a-51°*).

5. Cfr. ici p. 165 et p. 182.

pas à la créature mais au créateur : « ifrâd al Wâḥid... », « l'isolement de l'Un », c'est-à-dire l'essence divine[1] : « ifrâd al qidam... », « L'isolement de l'Absolu », hors des contingences[2].

« Tajrîd » exprime la « retraite », la « vie retirée » ; avec le même sens d'ascétisme préparatoire que « tafrîd ».

VI-13°.

« ... tandis que moi, j'ai été *mille fois* sommé de me prosterner, et je ne me suis pas prosterné... ». Ici, il y a divergence formelle entre les « Ṭawâsîn » et l'enseignement des Sâlimîyah. Selon eux, Iblîs ne refusa qu'une fois, et « se prosterna la *seconde* fois qu'il y fut invité »[3]. C'est le même espoir discret en la miséricorde divine qu'exprimait Sahl al Tostarî, le maître du fondateur des Sâlimîyah, dans son curieux « entretien avec Iblîs », où Iblîs le force à avouer que Dieu reste toujours libre de casser l'arrêt qu'Il a porté lui-même, et de révoquer une damnation éternelle[4].

VI-15°.

Ces mots font allusion à une théorie d'al Ḥallâj : la supériorité de l'oraison, de la méditation (*fikr*), sur la prière récitée (*ḍikr*); théorie qui a été condamnée par la majeure partie des ṣoûfîs[5], malgré Fâris, qui nous a conservé ces deux beaux vers d'al Ḥallâj : (بسيط)

1. Cfr. ici p. 165.
2. Cfr. ici p. 103.
3. 4e proposition, dans la liste des propositions condamnées par al Kîlânî (in *Ghonyah*..., t. I, p. 83 de l'éd. de 1288).
4. In *Fotoûḥât*..., d'Ibn 'Arabî, éd. princeps, II, 737. Cfr. un autre dialogue entre Moïse et Iblîs ap. al Ghazâlî (*Iḥyâ*, III, 34).
5. Cfr. fragments d'al Ḥallâj in al Kalâbâḍî (cfr. Bibliogr. *143-a-32°-34°*).

أَنْتَ المُولِه لا الذِكر وَلَّهَنِى * حاشَى لقلبي ان يُعْلَق بِهِ ذِكري
الذكر واسط يحجبك عن نظرى * اذ تَوَشَّحهُ مِن خاطرى فِكري

VI-19°.

Cette comparaison fait allusion à la soie et à la bure.

VI-20°.

La comparaison de l' « Ana al Ḥaqq » d'al Ḥallâj avec l' « Ana khayr minho » d'Iblîs paraît avoir été faite dès son vivant, car Ibrahîm ibn Shaybân († 303/915) consulté sur la prédication d'al Ḥallâj répondit en comparant sa « da'wä » à celle d'Iblîs[1].

Il est assez remarquable que l'argument invoqué ici, la « fotoûwah »[2], avait été déjà mentionné et réfuté par al Tirmiḍî († 285/898) en ces termes[3] au sujet de Fir'awn :

« ليس من الفتوّة ذكر الضايع وترداده على من اصطنعت اللّه ، ألا ترى الى فرعون لما لم يكن له فتوّة كيف ذكر ضيعه و اثريه على موسى »

VI-22° (Iblîs).

La « chute » de Satan, — cette curieuse tradition judéo-chrétienne insérée dans le Qorân, — a de bonne heure préoccupé la pensée théologique en Islâm. Il était choquant de penser que Dieu l'avait damné, en somme, pour s'être fait l'irréductible champion de l'imparticipable unité de Dieu, dogme fondamental de l'Islâm. Et la singularité du fait que Dieu ait ordonné aux anges d'adorer « un autre que Dieu »[4]

1. Isnâd in Ibn Bâkoûyeh *bidâyah...*, ap al Khaṭîb, et ap. al Ḍahabî. Comparaison faite par al Kîlânî, 'Aṭṭâr; al Samnânî (in Kâshifî, *mawâhib*, sur Qor. LXXIX, 25, et Qârî, *sharḥ al shifâ*) le compare au « Ana » de Fir'awn.
2. Sur le sens exact de ce terme technique ṣoûfî : cfr. al Qoshayrî, éd. Anṣârî, III, 167.
3. Ap. al Baqlî *tafsîr* in *Qor*. XXVI, 17 : ms. Berlin, f° 274a.
4. = Adam. Singularité expliquée dans le récit chrétien par le fait qu'Adam est la « préfigure du Verbe Incarné »; cfr. saint Paul « Hebr. », I.

faisait conclure à l'arbitraire imprévisible de la volonté divine, à sa *ruse* « *makr* » toujours possible[1], à la nécessité de Lui obéir sans essayer de comprendre. Car, selon le vers du ṣoûfî Aboû Sa'îd al Kharrâz (✝ 286/899) : (بسيط)

لو كان يرضيه شيء من برّيتهِ ، لكان ابليس في غاية إدلال[2].

(Dieu ne se soucie pas de ses créatures, — leurs actes le laissent impassible. Car) « Si quelque chose pouvait Lui plaire, dans les actes de ses créatures, — certes l'acte d'Iblîs eût excité toute Son indulgence !... »[3].

Mais cette raison parut à beaucoup un aveu d'impuissance, et le souvenir de l'explication chrétienne aidant, d'autres explications[4] de la « chute de Satan » furent proposées. Il fallait bien qu'il y eût « quelque chose de divin » en Adam pour que Dieu l'ait proposé aux anges comme objet d'adoration, et pour que la punition du refus du rebelle fût légitime. C'est la théorie du « joz ilahî » de Bayân-ibn-Sam'ân[5], ébauche de la conception ḥallâjiyenne du « *Hoûwa hoûwa* », qui semble avoir été toute voisine de celles des autres ṣoûfîs contemporains, de celle des Ḥolmânîyah, par exemple que nous ne connaissons, elle, que par la réfutation assez faible qu'en essaya al Baghdâdî[6]. Adam devait être adoré parce qu'il était créé l'image spéciale, réelle, vivante et parlante, des splendeurs divines. Et ce n'est que parce que son orgueil lui en obscurcit la vue qu'Iblîs nia l'évidence, déclarent unanimement les ṣoûfîs contemporains, Aboû Bakr al Wâsiṭî (✝ 320/932), Ibn 'Aṭâ (✝ 309/922), Aboû 'Othmân al Maghribî (✝ 373/983), et 'Abd al Raḥîm al Qannâd[7].

1. Même pour les saints, les prophètes et les anges (*Qoût* I, 227, 229. 230; Qoshayrî, éd. Anṣârî, I, 74; II, 200; IV, 158).
2. Ap. al Solamî *tafsîr* in *Qor.* XXV, 28 : ms. Köpr. 91.
3. Puisque son intention était de n'adorer que Dieu seul.
4. Celle-là était celle des « morjites », d'Aboû Ḥanîfah, d'al Ash'arî.
5. Cfr. Shahrastânî, éd. 1317, t. I, p. 204.
6. Ap. *Farq*, éd. Caire, 245.
7. Ap. al Baqlî *tafsîr* : ms. Berlin, f° 83ª, 181ᵇ, f° 312ᵇ.

Antérieurement à ce travail de la pensée ṣoûfie, le sujet de la « chute d'Iblîs » avait préoccupé les théologiens khârijites et mo'tazilites, tant pour répondre aux attaques des Zanâdiqah comme Bashshâr-ibn-Bord[1] que pour en faire la théorie complète. Le khârijite Yoûnos al Samarrî[2] voulant affirmer, contre les morjites, que la foi n'est pas simplement la connaissance du « tawḥîd », et qu'elle est insuffisante sans l'adhésion du cœur et sans les œuvres, déclarait, dans un paradoxe apparent, que Iblîs était *à la fois* un « mowaḥḥid » et un « kâfir » (contraire du « moûmin »).

De même, selon les mo'tazilis, Iblîs (et Fir'awn) ont été damnés, quoique « mowaḥḥidîn », comme « fâsiqîn », mot qui n'est qu'un succédané adouci de « kâfirîn »[3]. Les Sâlimîyah accusent[4] les Morjites de ne pouvoir expliquer[5] le dam d'Iblîs, car, selon le morjisme, la connaissance du Dieu unique est l'essence de la foi et suffit pour le salut. Il est certain que rien ne montre mieux que le dam d'Iblîs l'insuffisance logique du « morjisme » de la majorité des docteurs de l'Islâm, la pauvreté voulue de leur concept de la primauté de la *foi*, conçue avant tout comme une adhésion de l'entendement seul au Dieu unique.

f-22° (suite : Fir'awn).

L' « *iymân Fir'awn* », la sincérité de la conversion in extremis du « pharaon » de l'Exode est une des questions très controversées en Islâm. Les textes coraniques qui y sont

1. Vers ap. al Baghdâdî *farq*, p. 39.
2. In Shahrastânî, éd. Caire, 1317, I, 187.
3. Cfr. Ibn al Mortadhâ, éd. Arnold, 1902, p. 49, pour une réponse du mo'tazili Aboû al Ḥosayn al Khayyâṭ à ce sujet.
4. In *Qoût al Qoloûb*, II, 134.
5. Cfr. in al Kîlânî, *Ghonyah...*, I, 80, une brève analyse de la théorie du morjite Ibn Shabîb sur ce sujet. Il est certain que pour eux Iblîs est un cas exceptionnel de « moûmin » mué en « moshrik », et perdant, en un moment, toute sa connaissance du « tawḥîd »; chose que les morjites refusent d'admettre pour les plus grands pécheurs d'entre les musulmans.

relatifs permettent des interprétations très divergentes[1]. On ne s'expliquerait pas d'ailleurs le retentissement inattendu de leur discussion si elle n'était, en réalité, un des terrains où le monisme philosophique des ṣoûfîs « zanâdiqah » s'efforcera de démontrer la légitimité de ses prétentions à l'orthodoxie.

C'est Dieu qui parlait par la bouche de Fir'awn, déclare Ibn 'Arabî dans ses *Fotoûḥât*[2]; et, quoi qu'en ait dit al Sha'râwî[3], il est bien certain que dans ses *Foṣoûṣ*[4], il a affirmé encore plus clairement la « sainteté » de Fir'awn.

Fir'awn était tout aussi pieux que Moïse, déclare Jalâl al Dîn al Roûmî[5].

Et al Daoûwânî († 907/1501), théologien et mystique, a écrit tout un traité fort répandu dans les bibliothèques turques *Risâlah fî iymân Fir'awn*.

Un passage[6] d'Aboû Bakr al Wâsiṭî († 320/932), l'auteur du *Ḥâ Mîm al Qidam*, avait esquissé une théorie analogue à celle d'al Ḥallâj en ce « Ṭâ Sîn al Azal » :

« ... ادّعى فرعون الربوبيّة على الكَشْف ... »

« Fir'awn, au moins, prétendait à la Divinité pour qu'on la vît à découvert... » (au rebours des mo'tazilah : *qadar*).

VI-23°.

« *Ana al Ḥaqq* » (Je suis la Vérité)[7].

Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur la question de savoir

1. Qor. VII, X, 90, etc. Cfr. le ḥadîth cité ici dans le commentaire d'al Baqlî, p. 94. Le second fondateur de l'ash'arisme, Al Bâqilânî, penchait à croire que Fir'awn n'était pas damné, mais sauvé. Al Khâlidî était du même avis (Al Sha'râwî *Kibrît al aḥmar*..., éd. 1306, en marge de ses *Yawâqît*..., p. 12).
2. Éd. princeps, I, 307; IV, 615.
3. Ap. *Kibrît al aḥmar*..., in marge des *Yawâqît*..., p. 12-13.
4. Éd. 1891, p. 392-97.
5. In *Mathnawî*, trad. ap. Tholuck *Ssufismus*, Suppl. p. 31.
6. Ap. Qoshayrî, *Risâlah*, éd. Anṣârî, I, 54-55; cfr. *tabṣirah*, 406.
7. Cfr. in *Der Islam*, année 1912, III-3, pp. 248-257.

si ce mot fut réellement prononcé par al Ḥallâj, et en quelle occasion; si ce fut devant al Jonayd comme le disent al Baghdâdî (« *Farq* » 247), et al Harawî (« *ṭabaqât...* » cfr. *1059-a-21°*), ou devant al Shiblî, comme un récit parallèle du grammairien Aboû 'Alî al Fasawî (†377/987) le laisse entendre (ap. « *Risâlah* » d'Ibn al Qâriḥ al Ḥalabî). L'important est que ce mot a résumé pour la postérité la doctrine extatique d'al Ḥallâj.

Sens à donner ici au mot « al Ḥaqq » :

Il ne faut pas songer ici au 11[me] des 99 noms de Dieu dans la liste traditionnelle d'Ibn Mâjah[1], à un des attributs réels de Dieu, considéré sous l'angle de « la vérité »[2]. Il s'agit de la pure essence créatrice, de l'absolue simplicité divine[3]. Al Ḥallâj, questionné, l'affirma :

[4]« سئل الحسين « مَن هذا الحقّ الذّى تشيرون اليه؟ قال مُعِلّ الانامِ ولا يُعتَلّ »

Il est à noter que ce nom « al Ḥaqq » se répand parmi les ṣoûfîs pour désigner « al Bârî », le Créateur[5], au cours du IIIe siècle de l'hégire, au plus fort du mouvement *mo'tazilite* d'adaptation des formes de pensée grecques. Et ce sont des œuvres *plotiniennes*, traduites alors, qui ont vulgarisé cette idée qu'il faut donner ce nom d' « *al Ḥaqq* » au Créateur[6], pour des raisons qu'Aboû Naṣr al Fârâbî résumera au siècle

1. Sources in Doutté *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, pp. 199-203.

2. Comme le soutiendront plus tard Ibn 'Arabî (cfr. *Fotoûḥât...*, IV, 90, 171) et 'Abd al Karîm al Jîlî (*al insân al Kâmil*, éd. 1301, I, p. 40).

3. L'influence du « ta'lîl » mo'tazilî est sensible.

4. Ap. al Solamî *tafsîr* in *Qor.* X, 35.

5. Cfr. « Al Ḥaqq » s'oppose constamment à « Al Khalq ».

6. Cfr. le pseudo *Kitâb Othoûloûjiyâ Arisṭâtilîs wa howa al qawl 'alâ al roboûbîyah*, trad. par al Ḥimṣî et al Kindî, éd. Dieterici, 1882, pp. 12, 13, 75, 90, où ce nom, *alors insolite*, n'est encore qu'une épithète : « *véritable* ».

suivant[1], en termes où le néoplatonisme se colore de nuances probablement ḥallâjiyennes.

« *Ana al Ḥaqq* »[2] : c'est-à-dire « *Je suis la Vérité Créatrice*[3] », — c'est le mot suprême de la sainteté selon la doctrine ḥallâjiyenne[4]. C'est le cri de l'homme qui se découvre, en sa conscience, « déifié » par l'Esprit du Verbe (Roûḥ Nâṭiqah), devenu le « *Hoûwa hoûwa* », — le « *shâhid al ânî* », — le Témoin que Dieu s'est choisi actuellement pour Le représenter visiblement vis-à-vis de tout le reste de la création, — la créature privilégiée qui symbolise réellement « du dedans au dehors » le Dieu qu'elle rayonne — et dont les autres créatures ne renvoient que des images, des reflets, selon les propres paroles d'al Ḥallâj :

الصوفي ... هو المُشير عن اللّه تعالى ، فانّ الخلق اشاروا الى اللّه[5]

« Le ṣoûfî indique Dieu du dedans[6], — tandis que (le reste de) la création indique Dieu au dehors ».

Les étapes graduelles de cette transformation où l'ascèse

1. Ap. *Foṣoûṣ ... ḥikmah*, éd. Dieterici, 1892, p. 82, § 55 seq.; cfr. p. 70, § 16.

2. Le prof. Duncan Macdonald veut bien m'écrire sur ce mot : For myself, I incline to translate *ḥaqq*, in this phrase, as « reality ». Comme si « al ḥaqq » était ici l'équivalent de « *ḥaqîqah* ». « Ḥaqq » tout court, sans article, peut avoir ce sens impersonnel et moniste; mais non pas « *al* Ḥaqq », déterminé : cfr. infrà p. 184, et n. 1.

3. Sur ce mot, cfr. la réponse célèbre d'Orsola Benincasa († 1618), en extase à Rome : au cardinal San Severina qui l'exorcisait « *Tu quis es? — Ego sum qui sum* » (Santacroce, Mandina, V. Gilbert, S. Pepe : ap. Diego Garzia de Trasmiera *Vita della V. M. Orsola Benincasa* Monreale, D. Grillo, 1648, II-5, ff. 138-139).

4. Avant, on considérait généralement « al ḥaqq » comme créée : selon la doctrine d'al Tirmiḏî (*Khatam...* quest. 88, 93), cfr. al Jonayd, *Kitâb fî al oloûhîyah*, in Opuscules, *ms. cit.*, VII.

5. Ap. Qoshayrî, éd. Anṣârî, IV, 8 : où il faut corriger « *Aboû* (= Ibn) Manṣoûr » conformément à la rectification d'Ibn Khamîs al Ka'bî (« manâqib... »). Cfr. ap. al Solamî *tafsîr* in *Qor*. XXV, 60; LVIII, 22 et ap. al Baqlî *tafsîr* in *Qor*. X, 36.

6. Car il possède « al 'ilm al ladonî » (mot expliqué par al Ḥallâj ap. al Baqlî *tafsîr* in *Qor*. XVIII, 64).

collabore à la grâce qui consacre la personnalité de l'homme en une « *personne divinisée* » sont décrites par une série de textes ḥallâjiyens[1]. L' « unification » ascétique du « moi » prépare une sorte d' « endosmose » réelle de l'essence divine[2]. Il est bien difficile de n'y pas voir ce « *ḥoloûl* », cette « incarnation » du Créateur dans la Créature, cette « intrusion » de l'Absolu dans le contingent que l'orthodoxie islamique a toujours repoussée, autant par arguments de logique pure que par tradition.

En dehors de Fâris-ibn-ʿÎsä al Dînawarî et des Sâlimîyah, personne n'osa, parmi les ṣoûfîs, enseigner sans atténuation la pure doctrine du maître, pour laquelle il avait été supplicié. D'innombrables explications postérieures ont démontré, ou voulu, trop abondamment, démontrer qu'al Ḥallâj n'avait pu être « ḥoloûlî ».

On soutint, — la conjonction des natures divine et humaine (lâhoût et nâsoût) étant une thèse interdite, qu'au moment où le ṣoûfî prononce des mots semblables, sa personnalité se trouvait annihilée, volatilisée, et que Dieu seul avait parlé par sa bouche. Telle est la thèse soutenue par le ṭayfoûrî al Khorqânî († 426/1034)[3], en bon disciple d'Aboû Yazîd al Bisṭâmî († 261/875). Car telle est bien la pensée qu'al Bisṭâmî eût voulu exprimer par son célèbre « Sobḥânî ! Los à Moi ! ». Mais, quoique toute la tradition ṣoûfie postérieure, abandonnant l'explication « ḥoloûlî », ait assimilé l' « Ana al Ḥaqq » d'al Ḥallâj au « Sobḥânî » d'al Bisṭâmî, il est certain que cette assimilation est arbitraire. Al Ḥallâj lui-même a condamné le « Sobḥânî ! Los à Moi ! » d'al Bisṭâmî en ces termes[4] :

1. Cfr. mon travail d'ensemble. Relire en particulier les fragments d'al Ḥallâj ap. al Solamî *tafsîr* in *Qor.* III, 34; XXX, 45 et LXXXVIII, 13, et ap. al Baqlî *tafsîr* in *Qor.* XXXVII, 7.

2. Cfr. al Ḥallâj ap. al Solamî *tafsîr* in *Qor.* LXVIII, 4.

3. Ap. ʿAṭṭâr, *Taḍkirat al Awliyâ*, éd. Nicholson, II, 211.

4. Trad. persane conservée in al Baqlî *Shaṭḥîyât*, f° 159a, avec un com-

« مسکین ابو یزید؛ در بدایت نُطْق بوذ نَاطق بوذ از جهت حق
بوذ محجوب با یزید دران میان بندارد [که] عارف از حقّ شنوذ ، با یزید
نه بیند و از ان انکار نکند و آنرا بسیار نه بیند »

« Pauvre Aboû Yazîd ! Il commençait seulement d'apprendre à parler ! (Il n'était qu'un débutant) puisque c'était du point de vue de Dieu (qu'il s'exprimait). L'ignorant ! Il croyait à l'existence d'Aboû Yazîd[1] en cela, tandis que le Sage entend cette parole de Dieu ; il y perd de vue Aboû Yazîd, sans penser à le dénier ni à l'exalter ! » C'est-à-dire : Chez al Bisṭâmî, l'union à Dieu n'était pas encore acquise et stable, elle n'avait pas encore cette puissance transformante qui fait de mon « Ana » (je), le « Hoûwa » (il) de Dieu, à chaque instant, dans chacune de mes paroles !

L'explication d'al Khorqânî, développée par al Harawî († 481/1088)[2], prévaudra néanmoins dans les cercles ṣoûfîs, tandis que, pour le public profane, al Ghazâlî répandra la théorie de l'illusion d'amour qui, enivrant le mystique, lui fait croire faussement qu'il s'est fondu en son Bien-Aimé. On ne peut songer à résumer ici les nuances des diverses théories de l' « Ana al Ḥaqq » : émises par Aboû Yoûsof al Qazwînî († 488/1095)[3], al Shahrazoûrî (VIe/XIIIe s.)[4], al

mentaire où al Baqlî prétend prouver que c'est une excuse d'al Ḥallâj pour son « Ana al Ḥaqq ! ». Ibn al Dâ'î (*tabṣirah*... 402), en condamnant cette thèse, la résume ainsi : « بایزید گفت « سبحانی » مسکین بایزید کجا « بود در ابتدای نطق حقّ برای او ناطق شد »

1. Son propre « moi », qui n'était pas encore déifié.

2. Ap. *Makâtîb*; extrait de sa correspondance in Shoûshtarî *Majâlis al moûminîn*, chap. VI : allégorie de la combustion.

3. Ap. *Akhbâr al Ḥallâj*, extrait in Bostânî *Dâyrat al maârif*, t. VII, p. 150 seq. cfr. *Der Islam*, III-3, 1912, pp. 249-250.

4. Ap. *Al romoûz... al lâhoûtîyah*..., ms. 'Omoûmî, f° 15b : explication par la théorie de l' « ishrâq » (cfr. *iḥyâ*..., III, 287, IV, 174, 230).

Baqlî[1], ʿOmar al Sohrawardî († 632/1234)[2], ʿAṭṭâr († 620/1223)[3], Majd al Dîn al Baghdâdî († 616/1219)[4], ʿIzz al Dîn al Maqdisî († 660/1262)[5], Jalâl al Dîn al Roûmî († 672/1273)[6], ʿAfîf al Dîn al Tilimsânî († 690/1291)[7], Noûr al Dîn al Kasirqî († 690/1291)[8], Ibn Taymiyah († 728/1328)[9] ʿAlâ al Dawlah al Samnânî († 736/1336)[10], Naṣîr al Dîn al Ṭoûsî († 672/1273)[11], Aḥmad al Roûmî († 717/1317)[12], Maḥmoûd al Shâbistârî († 720/1320)[13], al Bokhârî († 740/1340)[14], al Jildakî († 743/1342)[15], Ibn Khaldoûn († 808/1406)[16], Ḥâfiẓ († 791/1388)[17], al Nasîmî († 820/1417)[18], Jâmî († 898/1492)[19], al Qârî († 1014/

1. Ap. *Shaṭḥîyât*, f^os^ 54ª, 58ª, 59ᵇ, 68ª, 70ª, etc., et ap. *tafsîr* in *Qor*. VI, 165, XLI, 53, XLVIII, 10.

2. Ap. *ʿAwârif...*, éd. 1312, I, 177.

3. Ap. *Hîlâj Nâmeh*, *Taḏkirat al Awliyâ*, et *Bolbol Nâmeh*.

4. Ap. *Risâlat fî al Safar*, ms. Köprülü, 1589.

5. Pièces de vers et dissertations, ap. *Ḥall al romoûz*... et *Sharḥ ḥâl al Awliyâ*.

6. Ap. *Mathnawî ma'nawî*, II, § 8, vers 64; § 45, vers 70; III, § 16, vers 99, V, § 81 et ap. *Dîwân Shams al Ḥaqâyq*, éd. Tabrîz, 1280, p. 199, vers 17-20.

7. Ap. *Sharḥ al mawâqif*.

8. Ap. *tafsîr* des soûrates I-LI (ms. Caire) : tome IV, in Qor. XXVIII, 48.

9. Ap. *Kitâb ilä al Manbijî*, in *Jalâ al ʿaynayn*... d'al Aloûsî, pp. 54-61; cfr. ses fatwäs « fî al radd ʿalä al Ḥallâj » (ms. cit. Żâhiriyah, Damas).

10. Ap. *tafsîr* in *Qor*. CXII, 4.

11. Ap. *Awṣâf al ashrâf*, bâb V, faṣl 6.

12. Ap. *Sharḥ al arbaʿîn*, ms. Paris, Supp. Pers. 115, f° 57ᵇ seq.

13. Ap. *Golshâni Râz*, §§ XXVII-XXVIII-XXIX.

14. Ap. *Nâṣiḥat al mowaḥḥidîn*, opuscule in ms. ʿOmoûmî, 11.

15. Ap. *Ghâyat al soroûr*... : théorie alchimique du « tajawhor al nafs » (« transsubstantiation de l'âme »).

16. Ap. *Moqaddamah*..., éd. Caire, 1322, p. 258.

17. Ap. *Ghazal*, 4e pièce en *bâ* (Dîwân, éd. Bombay, 1277, p. 12).

18. Le premier poète de langue turque, écorché vif pour avoir prêché la doctrine de l' « Ana al Ḥaqq ! » (cfr. Shaʿrâwî, *Yawâqît*..., p. 14; et Gibb, *A History of the Ottoman poetry*, 1900, I, 344-367).

19. Selon lui, c'est en répétant continuellement « Ana al Ḥaqq », qu'al Ḥallâj arrivait à se maintenir en « ittiḥâd », union permanente avec Dieu (trad. in Probst-Biraben, ap. « Initiation », avril 1901, p. 39).

1605)[1], al Sayyid al Mortadhâ († 1205/1790)[2], Ḥamzah Fânsoûrî de Sumatra[3]. Nous voulons résumer seulement ici trois théories théologiques d'une importance exceptionnelle sur l' « Ana al Ḥaqq », celle d'al Ghazâlî († 505/1111), celle d' 'Abd al Qâdir al Kîlânî († 561/1166), et celle d'Ibn 'Arabî († 638/1240).

Théorie d'al Ghazâlî :

Elle se ressent du caractère contradictoire des deux influences qu'il a subies successivement dans sa formation intellectuelle : ses études de scolastique ash'arite avec al Jowaynî, puis ses recherches de mystique expérimentale avec al Fârmaḍî, le disciple d'al Gorgânî, entreprises après une étude approfondie de la théologie mystique des Sâlimîyah. Al Ghazâlî commence[4], en bon théologien orthodoxe, « ṣifatite », par parler du *reflet* que la splendeur de tel ou tel *nom*, de tel ou tel « voile lumineux » de la divinité, détermine dans le cœur du mystique, reflet si brillant que le mystique ébloui s'écrie, dans son illusion « Ana al Ḥaqq ! ». Et il établit[5] qu'il ne peut s'agir ici que d'une illusion, *dangereuse* si elle est propagée, d'une exagération de l'ivresse amoureuse car il ne saurait y avoir « transfert » réel, « transfusion » de l'essence divine ou même simplement d'un de ses attributs, dans la nature humaine du mystique. Mais, à la fin de sa vie, — dans son « *Mishkât al anwâr* », — il ne parle plus des attributs divins comme réellement distincts, et il découvre que l'Etre essentiel est la « vraie lumière » et que le nom de

1. Ap. « Sharḥ » du *Shifâ* de 'Iyâdh, impr. Caire, 1285, t. II, p. 745.
2. Ap. *Itḥâf al Sâdah...*, commentaire de l'*Iḥyâ* d'al Ghazâlî, éd. Caire, I. 250; VIII, 484; IX, 569.
3. Auteur malais du xᵉ/xviᵉ s., ms. de la coll. Snouck Hurgronje (« Mystiek », fᵒ 109, fᵒ 115, communication du Dʳ Rinkes).
4. Ap. *Iḥyâ 'oloûm al dîn*, éd. 1312 : I, 27; II, 199; III, 287; IV, 219.
5. Id. et ap. « al maqṣad al asnâ... », éd. 1324, pp. 61, 73, 75; cfr. aussi « ma'ârij al Sâlikîn » ms. Paris, 1331, fᵒ 160ᵃ.

« Vérité » (al Ḥaqq) ne désigne que la pure essence divine, exclusivement et intégralement[1]. Et que la vision exclusive de cette essence divine où le mystique se précipite, en s'écriant « Ana al Ḥaqq ! », c'est le stade suprême, la « fardânîyah » absolue[2].

Théorie d'ʿAbd al Qâdir al Kîlânî.

Le saint fondateur de l'ordre des Qâdiriyîn, le grand prédicateur ḥanbalite, le patron de la ville de Bagdad, conciliait ainsi son respect de la chose jugée et son admiration pour al Ḥallâj[3].

« طار طائرُ عَقْلِ بعضِ العارفين مِن وِكْرِ شجرةِ صورتِهِ ، و عَلِيَ الى السمآءِ خَارقاً صُفُوفَ الملائكة ، كان بازياً مِن بُزآةِ المُلك مُخيطَ العَيْنَيْنِ بِخَيطِ « و خُلِقَ الإنسانُ ضَعِيفاً » (Qor. IV, 32) فلم يَجِدْ في السمآء ما يُحَاوِلُ من الصَّيْد ، فلمَّا لاحَتْ له فَرِيسَةُ « رايتُ ربّي » ازدادَ تَحيّرُهُ في قول مطلوبِهِ « فَأَيْنَمَا تَوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه » (Qor. II, 109) ، عَادَ هَابِطًا الى حفيرة خِطَّةِ الأَرْضِ لِمَكْسَبِ ما هو أَعَزُّ مِن وجودِ النَّارِ في قُعُورِ البحار ، تَلَفَّتَ بعَيْنِ عَقْلِهِ فما شاهَدَ سِوَى الاثار فكرّ فلم يَجِدْ في الدارين مطلوباً سِوَى مَحْبوبَهُ ، فطَرِبَ فقال بلسان سُكْرِ قَلْبِهِ « أَنَا الحقُّ ! » ترنّم بِلَحْنِ غير مَعْهود من البشر ، صَفَّرَ في روضة الوجود صفيراً لا يليق لبنى آدم ، لَحَنَ بِصَوْتِهِ لحناً عَرَّضَهُ لِحَتْفِهِ ، و نُودِيَ في سِرِّهِ « يا حلّاج اعتقدْتَ أَنَّ

1. *Mishkât al anwâr...*, éd. 1322, pp. 17-20, 24; ses aveux sont entourés de réticences très suggestives empruntées à ses œuvres antérieures auxquelles il réfère (p. 18-19).

2. Critique ap. « Baḥr al maʿânî » de Moḥammad al Makkî al Tshîshtî (ms. Paris, Supp. pers. 966, fo 132a seq.).

3. Ap. al Shaṭṭanawfî « Bahjat al asrâr... » ms. Paris, 2038, fo 72a : isnâd viâ al Baṭâyḥî; cfr. récension abrégée, id. fo 98b.

قُوّتك و حولك بك؟ قُلِ الآن نيابةً عن جميع العارفين « حسب الواجد إفراد الواحد! » قُل « يا محمّد! انت سلطانُ الحقيقةِ! انت انسانُ عَيْنِ الوجودِ! على عَتَبَةِ بابِ مَعْرِفَتِكَ تخضَعُ اعناق العارفين، في حِمَى جلالتك توضع جِبَاه الخلائقِ اجمعين! »

« La raison d'un des Sages s'envola, un jour, hors du nid de l'arbre[1] de son corps, et s'éleva jusqu'au ciel, — où elle pénétra dans les légions des Anges. Mais elle n'était qu'un faucon d'entre les faucons de ce monde, dont les yeux sont chaperonnés par le chaperon « L'homme a été créé débile ». Or cet oiseau n'avait rien vu dans le ciel qu'il pût chasser, lorsque il vit briller la proie « J'ai vu mon Seigneur! »[2], et son éblouissement grandit à entendre son But lui dire « Où que vous vous tourniez, vous aurez Dieu en face ». Le faucon redescendit alors, en planant, enfouir sur terre ce qu'il avait pris, — trésor plus précieux ici-bas que le feu au fond des mers; — mais il avait beau tourner et retourner l'œil de sa raison, — il ne voyait que les traces (de l'éblouissement divin). Il revint alors en arrière, et ne put trouver dans les deux mondes d'autre but que son Bien Aimé! La joie l'émut et il s'écria, traduisant l'ivresse de son cœur « Ana al Ḥaqq! Je suis la Vérité! ». Il fit résonner son chant suivant un mode interdit aux créatures, il pépia de joie dans le Verger de l'Existence, et ce pépiement ne sied pas aux fils d'Adam. Sa voix modula un chant qui l'exposait au trépas. Et dans l'intime de sa conscience, ces mots retentirent : « O Ḥallâj! Tu as cru « que ta puissance et ton vouloir ne dépendaient que de toi? « Déclare donc maintenant, au nom de tous les Sages : « Le

1. Allusion au « Buisson Ardent » de Moïse (*Qor.* XX, 14); cfr. suprà, pp. xx, 81.
2. Ḥadîth, cfr. ici p. 167.

« but de l'extatique, c'est d'isoler parfaitement son Unique! »
« Dis : « O Moḥammad! C'est toi qui es la preuve de la réalité!
« C'est toi qui es l'Homme-Type de l'essence de l'existence[2]!
« C'est sur le pas de la porte de ta Sagesse que se prosternent
« les nuques des Sages! C'est sous la sauvegarde de ta Majesté
« que s'abaissent les fronts des créatures, tous ensemble! »

Dans une autre occasion, al Kîlânî, interrogé sur le traitement différent qu'une même parole « Ana » (Je) avait valu à Iblîs, réprouvé, et à al Ḥallâj, sanctifié, déclara : C'est parce qu'al Ḥallâj, en la prononçant, « n'avait cherché qu'à anéantir (*fanâ*) son « moi »..., tandis qu'Iblîs en la prononçant, « n'avait cherché qu'à conserver (*baqâ*) son « moi »...[3].

Théorie d'Ibn Arabi.

Elle dérive de l'interprétation moniste déjà si nette dans la fameuse qaṣîdah mise par le poète Aboû al Ḥasan 'Alî al Mosaffar[4] (✝ ap. 600/1203) dans la bouche d'al Ḥallâj[5] après son supplice : (بسيط)

(vers 1) قُلْ لا خوان رآونى ميتا * فبكونى اذ رآونى حزنا

(vers 2) اتظنّون بانّى مَيتكم * لستُ ذاك الميتَ و اللّه انا...

1. Ce mot qu'al Ḥallâj prononça effectivement avant de mourir, a peut-être aussi un autre sens, *moins orthodoxe* (cfr. ici p. 165); cependant 'Îsâ al Qaṣṣâr assure que les témoins qui l'entendirent le prirent en bonne part (ap. al Sarrâj, in *loma'*, ms. Londres 7710, f° 164_b : « ḥasb al tawḥîd, ifrâd al wâjid! »).

2. Embryon de la théorie de l' « Insân Kâmil » (cfr. ici p. 140); c'est-à-dire : toi seul, tu es le « Hoûwa hoûwa! ».

3. Isnâd viâ 'Alî al Hîtî, ap. al Bandanîjî (✝ ap. 1092/1681) « *Jâmi 'al anwâr...* » : in biographie d'al Kîlânî (cfr. Bibliogr. *1355-a-1°*).

4. Auteur du *Kitâb al madhnoûn al ṣaghîr* faussement attribué à al Ghazâlî (ap. Ibn 'Arabî *Mosâmarât...*, éd. Caire, I, 158-159).

5. Cfr. la légende anonyme d'al Ḥallâj intitulée « al qawl al sadîd fî tarjamat al 'ârif al shahîd » (Bibliographie : *970-a-14°*).

(vers 6)[1] ...فاهدموا البيت فرضّوا قفصى * وذروا الكلّ دفينا بَيْننا

(vers 7) و قميصى مزّقوه رَمماً * وذروا الطّلسم بعدى وثنا...

Ibn 'Arabî la formule dans ses *Foṣoûṣ al ḥikam*[2]. C'est une application de sa théorie de l'imagination; les images que crée le rêve de l'homme ont une existence réelle, extérieure à sa pensée, quand cet homme est un Sage ('ârif), *puisque* sa volonté reste perpétuellement adhérente, en Dieu, à cette force créatrice qui est l'imagination divine. Mais, tandis que la pensée divine n'oublie, elle, aucun détail de sa création, la pensée du Sage, dont les souvenirs se répartissent en cinq plans distincts[3], en oublie forcément quelques-uns; si bien que le mot du Sage affirmant « Ana al Ḥaqq! » ne saurait être exact qu'en partie, puisqu'il n'a pas présente à la pensée *toute* la création, simultanément.

On se demandera pourquoi Dieu est ici supposé ne pouvoir prendre conscience de Sa divinité et se l'affirmer qu'en *pensant* la totalité de sa création? C'est que, selon Ibn 'Arabî, « créateur » et « création » sont deux termes unis par un rapport nécessaire. Ibn Taymiyah, son adversaire, l'a bien vu : « Ibn 'Arabî prétend... que l'existence des créatures contingentes est l'essence de l'existence du Créateur : » أنّ وجود المحدثات المخلوقات هو عين وجود الخالق «[4]. Aussi Ibn 'Arabî réfute-t-il de la façon suivante le mot d'al Ḥallâj « Ana al Ḥaqq », « Je suis la Vérité (= Dieu)! » :

« Non, je suis le mystère[5] d'al Ḥaqq, — je ne suis pas *al*

1. Ibn 'Arabî fait allusion à ce vers dans ses *tajalliyât al ilahîyah.*
2. P. 126 de l'éd. de Stamboul, 1891; cfr. aussi ms. Wien, 1898, f° 60b; et comparer son autre opuscule intitulé *al Bâ*, ms. Paris, 1339, f° 19a.
3. Théorie des cinq ḥadhrât.
4. Extr. d'al Aloûsî, *Jalâ al 'aynayn*..., p. 57; comp. *foṣoûṣ*... 103.
5. « Sirr » c'est le subconscient, le subliminal.

Ḥaqq! — Que dis-je, je suis Ḥaqq[1]; — il y a une différence entre nous deux. Je suis l'essence de Dieu dans les choses! Et qu'y a-t-il de visible dans la création, sinon notre essence, à nous deux? »

انا سِرّ الحَقّ ما الحقّ انا * بل انا حَقّ ففرق بيننا
انا عين اللّه في الاشياء فهل * ظاهر في الكون إلّا عيننا

VI-30°.

'*Azâzîl.* — Ce nom, d'origine hébraïque, désigne dans l'Ancien Testament[2] le « bouc émissaire » chargé des péchés d'Israël, c'est dans le « Livre d'Hénoch »[3] qu'il devient un synonyme de Satan, et d'Iblîs. La tradition musulmane en fait le nom générique des Anges les plus « rapprochés » de Dieu.

VI-31°-32°.

Nous avions essayé la traduction de ce passage compliqué dans la *Revue de l'Histoire des Religions*[4], avant d'avoir découvert la récension d'al Baqlî. Celle-ci, quoique très profondément différente de notre premier texte, nous a permis comme on l'a vu, d'en améliorer la lecture et la « scansion ». Les deux récensions sont trop divergentes pour permettre d'en essayer une traduction commune. Le commentaire d'al Baqlî, traduit ci-dessus[5] donne, d'ailleurs, sinon le sens littéral, du moins la « gamme des teintes » des mots de la seconde récension. Reste la première, que nous proposerions aujourd'hui de rendre ainsi :

1. *Sans* article, « vérité = réalité » : distincte du « Dieu-Vérité », qui la « personnalise » en la pensant.
2. Lévitiq., chap. XVI. Nombres, XXIX, 34.
3. Éd. Gfrörer, *Prophetae veteres pseudepigraphi*, 1840 : cap. VIII, 1 ; IX, 5-X, 6 ; XIII, 1.
4. T. LXIII, nº 2, p. 204.
5. Cfr. suprà, p. 96-97.

31. — « Le mouvement de sortie qu'Iblîs esquissait (hors de la présence divine) se trouve en réalité contrecarré par l'immobilité fixe de Dieu qui l'a lié, Iblîs reste placé sous la double lueur du brasier de son bivouac et de la clarté de la science divine.

32. — « Le sol stérile de ses eaux stagnantes est sucé par la sécheresse, son œil est gonflé de larmes qui sèchent incessamment en un cerne, les « sharham » de son regard le maintiennent fixe et immobile, ses prétendues bêtes fauves ne sont que les épouvantails avec lesquels il a cherché à se protéger des bêtes fauves, et s'il ne voit plus rien, c'est qu'il s'est aveuglé lui-même, et pris à ses propres ruses! »[1].

VI-33°.

Cette exclamation : « ô frère! » se retrouve dans la littérature ésotérique du temps, à allures initiatiques, comme celle des Druses[2] et des « Ikhwân al Ṣafâ »[3].

VI-36° :

Al Ḥallâj, suivant, comme les mo'tazilah (comp. Hîjwîro, *Kashf*..., 239), la théorie chrétienne, admet la supériorité de la nature angélique sur la nature humaine. L'orthodoxie fit prévaloir l'idée que les anges ignorent la « science des

1. Ce paragraphe est entièrement différent dans la récension d'al Baqlî : « Le lieu où Iblîs agonise de soif est le lieu même où coule l'abondance, — son couteau ébréché a le sourire furtif de l'éclair, — les « sharham » de son regard le maintiennent fixe et immobile, — ses exodes sont simulés, — et ce sont ses propres ruses qui le rendent aveugle! » — Noter que « *barhama* » est donné in *Lisân-al-'Arab*, éd. 1303, XIV, 314; tandis que « *sharhama* » et « *faṭhama* » sont des « ἅπαξ ». Pour les sentiments exprimés ici, — comp. le mot d'al Ḥallâj passant, dans une ruelle de Bagdad, — au son surpris d'une flûte exquise : « C'est Iblîs qui pleure sur le monde » pour nous tenter... (al Tanoûkhî, *nishwâr*, 56b; — cfr. al Sarrâj, *Maṣâri 'al 'oshshâq*, éd. 1301, 98-99).

2. Ap. *Kitâb al noqaṭ*..., éd. Seybold, p. 76.

3. Passim. cfr. aussi, ap. *Opuscules* d'al Jonayd (l. c., II; lettre à Yoûsof ibn al Ḥosayn al Râzî).

noms » qui fut communiquée à Adam (cfr. déjà Ibn ʿAṭâ, in al Solamî, *tafsîr* de *Qor.*, VII, 11).

VII-1° :

Le mot « mashîyah » est ici l'équivalent des mots « irâdah »[1] et « qadhâ »[2] : il signifie « volonté divine », au sens du « décret » de la *prescience* divine, de prédétermination des actes, bons ou mauvais, qui seront commis. Le mot « mashîyah », peu employé en dehors des milieux ṣoûfîs, paraît d'origine chrétienne[3].

La série des quatre « dawâyr » créés encerclant l'essence divine, « mashîyah, ḥikmah, qodrah, maʿloûmah (azalîyah) », se rapproche de deux énumérations semblables, données par deux fragments d'autres œuvres d'al Ḥallâj[4].

VIII-3°,

« Fî hi » et « ʿan ho ». Opposition familière à al Ḥallâj, le premier terme signifiant « al jamʿ », et l'autre « al iḥtijâb » (cfr. ap. al Solamî « tafsîr », in LI, 21 (in fine)).

IX-2°.

Ce passage est capital pour la doctrine ḥallâjiyenne[5] : « Le pronom du « tawḥîd » (est-ce le mot « *hoûwa* » dans قُلْ هو اللّٰه أَحَدٌ : Qor. CXII, 1 ?) représente tout sujet variable (c.-à-d. non pas Dieu, mais le saint qui Le témoigne alors Le tawḥîd ne consiste pas dans le sujet de ce

1. Cfr. suprà p. 145. La mashîyah, *c'est-à-dire « al maʿloûm »*, dit al Ḥallâj (ap. al Solamî *tafsîr*, in XLVII, 21 et LXII, 4).

2. Cfr. fragment d'al Ḥallâj, ap. al Solamî, « tafsîr », in Qor. XXI, 43.

3. Cfr. dans la vieille version arabe des « Evangiles » utilisée par ʿAbd al Masîḥ ibn Isḥâq al Kindî dans sa « Risâlah ilä al Hâshimî » (écrite vers 210/825? éd. Londres, 1880, p. 156), « لتكن مشيئتك » traduit le grec « γενηθήτω τὸ θέλημά σου » de Matth. VI, 9. Comparer d'ailleurs dans ce texte le dualisme « malkoût... mashîyah » avec le dualisme « amr... irâdah ».

4. Ap. al Solamî *tafsîr*, in *Qor.* VII, 1; XXIV, 35 (*170-d-41°*, *108°*).

5. La récension B. paraît volontairement atténuée.

pronom, au contraire, c'est le signe même de l'expression pronominale, son « *h* », ah! Si tu cries « hélas! », on répond en écho « hé..! » (c'est ainsi que Dieu suscite en nous (par « ḥoloûl ») le « hoûwa » ». C'est là une déduction stricte de la théorie ḥallâjiyenne du « hoûwa hoûwa » (cfr. p. 130), et 'Omar al Sohrawardî, qui l'a connue, la condamne à propos du sens à donner à « Ana al Ḥaqq »[1] :

« ..انه يقول ذلك... على معنى الحكاية من اللّه تعالى... و لو علمنا انّه ذكر ذلك القول مضمر الشيء من الحلول ورددناه »

On peut comparer ce passage à suprà *c-11°* : c'est le même procédé d'analyse grammaticale appliquée à la mystique.

X 6°-15°.

L'argumentation de ce très subtil passage dialectique est étroitement apparentée à celle que l'on trouvera plus loin *k-3°-13°, 8°*. Il s'agit ici de pousser le « *tanzîh* » jusqu'à ses dernières limites, en montrant qu'aucune définition connue du « tawḥîd » (dogme de l'unité divine) n'est acceptable. Une sentence d'Aboû 'Alî al Ḥosayn ibn Aḥmad al Kâtib al Miṣrî († ap. 340/951), ami du qâdhî ḥallâjiyen Aboû Bakr al Miṣrî, montre clairement en quoi le « *tanzîh* » des ṣoûfîs diffère du « tanzîh » des mo'tazilis :

« المعتزلة نزهوا اللّه من حيث العقل فاخطؤوا ، و الصوفية نزهوا اللّه من حيث العِلم فاصابوا »[2]

« Les mo'tazilah ont poussé le « tanzîh » jusqu'à « retirer « à Dieu[3] » l'*intellect*[4], — et ils ont péché en cela; — les ṣoû-

1. « *'Awârif al ma'ârif* », ch. IX; en marge de l' « *Iḥyâ* », éd. Caire, 1312, I, 177.

2. In Solamî, recopié in Sha'râwî *Ṭabaqât*... éd. Caire, 1305, t. I, p. 111.

3. Mettre hors de la définition de la pure essence divine.

4. Le pouvoir d'apprécier le bien et le mal; car Dieu, selon eux, ne sait que le bien : l'Intellect est *créé*, non pas incréé.

fîyah ont poussé le « tanzîh » jusqu'à retirer à Dieu la *science*[1], et en cela ils ont vu juste ».

Voici la traduction approximative de ces paragraphes :

7. — « Si, pour définir le Dieu unique, je dis « C'est Lui, « Lui » ! »[2]; on me dira « Cela n'est pas du « tawḥîd » ![3] » — 8. Et si je dis « Mais, le « tawḥîd » de Dieu est positivement sûr ! » ; — on me dira[4] « Positivement ! ». — 9. Si je dis : « le « tawḥîd » c'est affirmer Dieu hors du temps[5] » ; on me dira : « tawḥîd » signifie donc « tashbîh »[6]? Alors, aucune « comparaison » n'étant admissible pour caractériser Dieu, — voilà que « tawḥîd » (selon vous) n'est plus qu'un mot sans rapport aucun avec le Dieu qu'il vise. Et sans rapport non plus avec les créatures (puisque vous l'exilez « hors du temps » !)...... — 10. Si je dis : « le « tawḥîd » c'est la Parole de Dieu » (kalâm) ; on me dira : « Alors, le « kalâm » est un attribut de l'essence » ?[7]. — 11. Si je dis « [le « tawḥîd » exprime] que Dieu *veut* être unique », — on m'objectera « Soit ! Si la volonté divine (irâdah) est un « attribut de l'essence », comment se fait-il que ses volitions (morâdât) soient des choses créées? »[8]. — 12. Si je dis « Dieu est le « tawḥîd » ! Mais pour l'essence divine, seulement » — Alors, l'essence divine, c'est le « tawḥîd » ? — 13. — Si je réponds « Non, le « tawḥîd » n'est pas l'essence divine ! » — Alors,

1. La connaissance morcelée, progressive, des actes bons et mauvais car la « *mashîyah* » est *créée*, non pas incréée (cfr. ici p. 148 et 152).

2. Cfr. sur le « Hoûwa houwa », ici p. 130.

3. Car la troisième personne du singulier ne désigne pas *exclusivement* Dieu.

4. Ironiquement.

5. C'est-à-dire : dans l'absolu.

6. « Comparaison », puisque vous faites intervenir dans la définition le « temps », chose créée.

7. « Ṣifat al ḍât » ; et non pas un « attribut de l'acte » (ṣifat al fi'l) : question controversée âprement alors (cfr. p. 128).

8. Donc, la volonté particulière (*mashîyah* = *irâdah* chez al Ḥallâj) de Dieu est chose créée, et n'est pas une définition acceptable du « tawḥîd ».

j'affirme que le « tawḥîd » est chose créée? — 14. Si je dis « le nom et le dénommé ne font qu'un ». Alors, quel sens peut-on garder au mot « tawḥîd »[1] ? — 15. Et si je déclare[2] : [le tawḥîd », c'est dire que] « Dieu est Dieu ! » — Alors je dis que Dieu est « l'essence de l'essence » et que « c'est Lui, « Lui » ?[3]. »

Ailleurs[4], al Ḥallâj nous explique pourquoi l'on ne peut dire de la pure essence de Dieu « c'est Lui, Lui ! » : I :

» قيل للحسين (بن منصور) أهو هو؟ قال بل! هو وراء كلّ هو و هو عبارة عن مُلْكٍ ما لا يثبت له شيء دونه «

« On demanda à al Ḥosayn (ibn Manṣoûr) (à propos du « tawḥîd » : « Est-ce Lui, Lui? — Non ! Dieu est au delà de tout « Il » ! Car « il » est une expression qui indique[5] simplement une chose (limitée), dont on affirme ainsi qu'elle ne possède rien d'autre que soi-même[6]. »

II. — Dans son « 'aqîdah », placée par al Qoshayrî en tête du 1er chapitre de sa « *Risâlah* »[7], al Ḥallâj exprime encore l'insuffisance logique du nom « هو » appliqué à Dieu : و إن قلتَ « هو » فالهاء و الواو خلقه. « Si tu dis (de Dieu) : « Lui ! » (Hoûwa), les deux lettres (*hâ* et *waw*) dont se compose ce mot ne sont que sa création[8]... »

1. Il n'a plus de raison d'être !
2. Pour « rompre les chiens ».
3. Proposition réfutée en commençant.
4. In al Solamî *tafsîr* de *Qor.* CXII, 1.
5. Toute définition est exclusive, restrictive.
6. Tandis que Dieu possède tout.
7. Éd Anṣârî, Caire, 1290, I, pp. 45-48.
8. Pour al Ḥallâj, comme pour Ibn 'Aṭâ, les *lettres* sont créées, — l'alphabet arabe, contrairement aux Ḥanbalites, est chose créée. Al Ḥallâj a motivé sa thèse un jour, — avec ce laconisme ironique qui lui est propre, par ces paroles » مَن تكلّم بالحروف فهو معلول و مَن كان كلامُه باعتقاب فهو مضطرّ « (in Kalâbâḍî « ta'arrof » *143-a-8°*) ; c'est-à-dire : « quiconque doit se servir

Ce même argument figure dans l'aqîdah placée en tête de son *Kitâb nafî al tashbîh*[1].

Sur le « tanzîh al tawḥîd », al Solamî, dans son « *tafsîr* » (des versets Qor. LVII, 3, 5) nous a conservé des fragments d'al Ḥallâj qui expriment la même doctrine que ce « Ṭâ Sîn ».

X-21°.

Cette singulière figure se compose de deux formules numériques, avec, au-dessous, deux fois, la lettre « ḥâ » (qui est expliquée au paragraphe suivant), et, trois fois, la syllabe « lâ » (« Non ! »). Je n'ai pu arriver à élucider ces deux formules : je pense qu'elles sont numériques, car les signes qu'elles comprennent proviennent visiblement de la numération arabe, surtout dans la seconde, qui se transcrit aisément ainsi : —)—)$\frac{9}{5}$ | 59182 ——. Quelle opération arithmétique les mathématiciens d'alors figuraient-ils ainsi ? Je ne sais, et ne vois pas, dès lors, comment elle pouvait symboliser[2] le « fikr al khâṣṣ » par opposition à la première formule, symbole du « fikr al 'âmm ».

Ces deux formules n'en sont pas moins fort intéressantes, car elles me paraissent l'origine, parfaitement raisonnée, de certains groupes de signes que les ṣoûfîs postérieurs ont recopiés sans les comprendre, finissant par utiliser, comme

de lettres pour parler, a une *cause*; et quiconque décompose son discours en séries, c'est qu'il y est *contraint* »; la première proposition joue sur la racine « 'alla » et le « ta'lîl », maladie, affaiblissement grammatical d'une consonne; la seconde établit cette thèse, reprise par les Ash'arites, que la Parole divine est un tout, — indivisible, — et qu'elle ne peut s'épuiser en une succession de séries modalisées pour s'exprimer tout entière.

1. Publiée par al Kalâbâḍî : cfr. suprà p. II.

2. Peut-être chiffre-t-elle les lettres correspondantes de l'alphabet, ainsi représentées par leurs valeurs numériques $\frac{ḍ}{j}$ | *j ḍ a d b* ——? Cela ne donne pas de sens appréciable.

talismans cabalistiques, ces débris d'un *alphabet secret*[1] dont je n'ai pu retrouver la clef. Un groupe de dix formules semblables se trouve, entre autres, à la fin[2] d'un manuscrit[3] du « Kitâb al Qoṭb wa al Imâmayn wa al Modalajayn » d'Ibn 'Arabî, où elles jouent un rôle talismanique. Il ne faut pas les confondre avec d'autres sigles, bien plus répandus, empruntés par les ṣoûfîs postérieurs[4] aux sigles astrologiques des sept planètes[5].

XI-1°.

La thèse fondamentale de ce « Ṭâ Sîn », l'idée que la Sagesse, cette seule connaissance adéquate de l'essence divine ne peut être qu' « infuse », et par Dieu lui-même, en une opération toute divine qui « déifie » l'homme en quelque manière[6], est résumée de façon catégorique par trois fragments ḥallâjiyens conservés par al Kalâbâḍî[7] :

1. « لا يعرفه إلّا من تعرّف اليه ، ولا يُوَحِّدِه إلّا من توحّد له ، ولا يؤمن به إلّا من لطف له ، ولا يصفه إلّا من تجلّي لِسِرِّه »

« Nul ne Le connaît, s'Il ne lui a donné la Sagesse; — nul ne Le dit vraiment un, s'Il ne l'a unifié; nul ne croit en Lui s'Il ne lui en a fait la grâce; — nul ne Le décrit, s'Il n'a rayonné dans sa conscience intime! »

1. Cfr. les alchimistes; comp. alphabet de la *sîmîyâ*, in ms. Paris, 2675, ff. 29a, 36a, 37b, 42b; cfr. les « lettres à lunettes », d'origine juive (A. Danon, *Amulettes sabbatiennes*, *J.A.P.* 1910, p. 6, n. 2, p. 14).
2. F° 5a, titre cité sous le n° 417 dans la liste de Ṭâhir beg.
3. In « majmoû'ah », n° 2, Bibl. 'Omoûmî, Stamboul.
4. Cfr. ms. Londres, 888, f° 342a.
5. Cfr. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, p. 155-156.
6. Cette thèse est en connexion étroite avec ce que la scolastique occidentale appelait « *l'information* ».
7. In « *ta'arrof* » (*143-a-13°*, *16°*, *42°*).

II. « انّ اللّه عَرَّفنا نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ ، و دلّنا على معرفة نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ ، فقام شَاهِدُ المعرفةِ بالمعرفةِ ، بَعْدَ تعريفِهِ المعرَّفِ بها »

« C'est Dieu Lui-même qui Se fait connaître à nous en Soi, — c'est par Lui-même qu'Il nous mène à la connaissance de Lui-même, — et c'est Lui qui, au dedans de la Sagesse demeure le Témoin de la Sagesse, après qu'Il l'a fait connaître à celui dont Il a fait un Sage ».

III « المعرفةُ إِحْضارُ السِّرّ بِصنوف الفِكْرِ ، في مراعاةِ مواجيد الاذكار ، على حَسَبِ توالى اعلامِ الكشوف »

« La Sagesse ! C'est l'introduction graduelle de la conscience intime parmi les catégories de la pensée[1], à l'aide des illuminations internes dues aux prières rituelles, — en suivant le progrès didactique ininterrompu des révélations qui se succèdent ».

XI-3° seq.

3° Celui qui dit : « Je connais Dieu, parce qu'Il me manque (=parce que je Le désire) ! ». — Comment celui qui se dit dans le besoin peut-il connaître Celui qui Est, en plénitude ? — 4° Celui qui dit : « Je Le connais, parce que j'existe ! » Deux absolus ne peuvent coexister ! — 5° Celui qui dit : « Je Le connais, puisque Il m'est inconnu ! » — L'agnosticisme est tout voile, — la Sagesse réside derrière ces voiles vains. — 6° Celui qui dit « Je Le connais, par Son Nom ! » — Le nom n'est pas séparable du dénommé, quand ce dénommé est incréé... — 7° Celui qui dit « Je Le connais, par Lui ! » — C'est dédoubler l'objet que l'on prétend connaître... — 8° Celui qui dit « Je Le connais, par Son œuvre ! » C'est se suffire de l'œuvre sans son créateur. — 9° Celui qui dit « Je

1. La présentation du « subconscient » dans le domaine de la réflexion.

Le connais, par l'imperfection même de l'aperception que j'en ai! » Si elle est imparfaite, elle est discontinue, et comment une connaissance discontinue peut-elle saisir tout son objet? — 10° Celui qui dit « Comme Il me l'a appris, je Le connais! » Cela, c'est la science (discursive), — c'est revenir à la prescience; or la prescience est distincte de l'essence[1]; et si elle s'en écarte, comment la comprendre? — 11° Celui qui dit « Je Le connais, tel qu'Il S'est décrit! » C'est se suffire de la Tradition sans contact direct. — 12° Celui qui dit « Je Le connais, par doubles définitions! »; l'objet à connaître est chose unique (simple), — qui ne souffre ni localisation, ni sectionnement. — 13° Celui qui dit « l'Objet connu Se connaît Lui-même! » c'est avouer que le Sage reste lié (conditionné) par le fait de sa différence même (d'avec son objet), tandis que l'objet (à la fois sujet et objet) ne cesse de Se connaître en soi! — ...18° Celui qui dit « Je Le connais, dans Sa réalité! » place en cela son « être » plus haut que l'Etre qu'il dit connaître, — car celui qui connaît une chose *dans sa réalité* la dépasse en puissance, parce qu'il la connaît ».

Cette dialectique serrée détruit ainsi un certain nombre de thèses alors célèbres. Le sixième article vise la thèse ḥanbalite de l'identité de Dieu avec ses noms révélés dans le Qorân[2] et déblaye le terrain pour la croyance au « nom ineffable » (ism a'ẓam). Le septième détruit l'hypothèse que « Hoûwa » peut être un nom de Dieu, et prépare à la doctrine du « Hoûwa hoûwa ». Le huitième est une application du « tanzîh » cfr. suprà, p. 103). Le neuvième, dirigé contre une thèse traditionnellement attribuée au khalife Aboû Bakr[3], prépare la

1. Cfr. suprà p. 153.
2. Cfr. al Kîlânî, *Ghonyah...*, I, 54, où sont données les thèses d'Ibn Ḥanbal.
3. Cfr. Qoshayrî, éd. Anṣârî, IV, 148 : Ibn 'Arabî, *Fotoûḥât...*, III, 149; Shahrastânî, éd. 1317, II, 111-112.

condamnation du relativisme (article suivant). Le dixième est analysé plus loin. Le onzième plaide pour l'expérimentation mystique contre le formalisme traditionnel des écoles (cfr. discussion d'al Ḥallâj et d'al Nahrjoûrî à la Mekke)[1]. Le douzième vise comme insuffisante et purement négative la théorie contemporaine d'Aboû Saʿîd al Kharrâz[2] que « Dieu pouvait être défini comme étant le seul objet de connaissance unissant simultanément deux aspects contradictoires (dhaddayn) : « premier, dernier, caché, apparent... » — ». Le treizième conclut à la nécessité d'une « consommation du sujet en son objet » pour qu'il y ait connaissance parfaite, sans résoudre l'objection de « ḥoloûl » et d' « imtizâj ».

k-10°.

« ...La prescience laisse de côté l'essence ». Al Ḥallâj, convaincu du relativisme des sciences, a exprimé nettement la supériorité de la *sagesse* (maʿrifah = gnose) sur la *science discursive* (ʿilm). L'antinomie « ʿilm-maʿrifah » était alors envisagée de façon différente par d'autres ṣoûfîs. Car, par suite du caractère « scripturaire » et « textuel » de l'Islâm[3], le mot « science » englobe à la fois l'ensemble des connaissances objectives rationnelles et les prescriptions de la Loi, la forme écrite du Qorân, qui est l'essence de la religion selon le sunnisme pur. Aussi les plus prudents des ṣoûfîs, au rebours d'al Ḥallâj, proclamaient avec al Jonayd († 298/910) la supériorité de l' « *ʿilm* » sur la « *maʿrifah* »[4] :

1. In *Akhbâr al Ḥallâj*, ms. Londres 888 ff. 340b-341a.
2. Cfr. ap. Ibn ʿArabî, *Foṣoûṣ...*, éd. 1891, pp. 94-95; adoptée dans les « ʿaqîdah » d'al Ḥallâj comme exprimant le « tanzîh » préliminaire.
3. Cfr. le fameux ḥadîth sur « l'encre des savants, qui pèse plus que les larmes des saints et que le sang des martyrs! » attribué, ce qui surprend, à Ḥasan Baṣrî par al Ghazâlî (*iḥyâ*... I, 6).
4. Baqlî, *l. c.* in *Qor.* XLVII, 21; — comp. *Kitâb al mîthâq* d'al Jonayd (Opusc., *ms. cit.*, VI).

قال الجُنَيد « العِلْم ارفع من المعرفة و اتمّ و اشمل و اكمل ، تسمّى اللّه بالعِلْم و لم تسمّى بالمعرفة ، و قال « و الذين أُوتُوا العِلْمَ درجاتٍ » (Qor. LVIII, 12) ثمّ لمّا خاطَبَ النبى صلعم خاطبه باتمّ الاوصاف و اكملها و اشملها للخيرات فقال « فاعلم انّه لا اله الّا اللّه » (Qor. XLVII, 21) و لم يقل « فاعرِفْ » لانّ الانسان قد يعرف الشيء و لا تحيط به عِلْماً ، و اذا عَلِمَهُ و احاط به عِلْماً فقد عَرَفَهُ »

La solution d'al Ḥallâj était une conséquence de son attitude dans la controverse sur l' « *ʿaql* », la *raison*. Al Kalâbâḍî, l'élève du ḥallâjiyen Fâris-ibn-ʿÎsä, donne comme interprétant l'opinion commune de ses maîtres sur la *raison* la sentence suivante d'Ibn ʿAṭâ, l'ami d'al Ḥallâj[1] :

قال ابن عطا « العَقل آلة للعبوديّة * لا للاشراق على الربوبيّة »

« La raison est l'outil de travail de notre servage (de créatures), — elle n'illumine pas le divin ». Aussi qu'arrive-t-il, si la raison entreprend de pénétrer l'essence divine, ce pour quoi elle n'est point faite? Sahl al Tostarî († 283/896), le premier maître d'al Ḥallâj, l'expliquait déjà en termes énergiques[2] :

« سئل (سهل) عن العقل قال هُو العَافية سعرة ، انّ العقل اذا لم يصرف فى ذات اللّه صار اعدا عَدوًّا اللّه عزّ وجلّ »

« La raison, c'est cette bonne santé (de l'esprit) qui est capable de le rendre malade! (Comment cela?) Oui, parce

1. In *taʿarrof* à la suite de la sentence (*143-a-12°*).

2. Ap. Aboû al Qâsim al Ṣaqalî († vers 390/999) *Kitâb al sharḥ... min kalâm Sahl*, ms. Köpr. 727, chap. V, in fine ». — Livre écrit à Qayrawân d'après al Nahâwandî et son choix du livre des « mille sentences » de Sahl directement recueillies par Aboû al Ḥasan Ibn Sâlim, le fondateur des Sâlimîyah.

que, lorsque la raison [s'aperçoit qu'elle] ne peut se muer en l'essence divine, elle devient haineuse et hait Dieu.... ». C'est ce qu'al Ḥallâj exprime à son tour en deux vers souvent cités[1] : (بسيط)

مَن رَامَهُ بالعَقْلِ مسترشداً * اسرحه في حَيرةٍ يلهو

شاب بِتَلْبِيس اسرارُهُ * يقول مِن حَيرتِهِ « هل هو؟ »

« Celui qui, pour rechercher Dieu, prend la Raison comme guide, — se voit « lâché »[2] (par elle) dans une perplexité où il lui faut s'ébattre. Sa conscience intime se trouble dans l'équivoque, — et il finit par se demander, ébloui « Est-ce Lui? » — Ce n'est que deux siècles plus tárd que l'éclectisme des ṣoûfîs monistes combinera la conception grecque de la primauté de la Raison (*'aql*) avec les données expérimentales ṣoûfies sur l'Esprit (*roûḥ*).

Ailleurs[3], al Ḥallâj se sert d'une curieuse méthode d'élimination pour épurer l'idée de « ma'rifah » de toute idée de science ('ilm) : toutes les sciences se réduisent à la science du Qorân, qui se réduit à la science des lettres isolées[4], — qui se réduit à la science du « lam-alif » (le « Non ! » négation absolue), — qui se réduit à la science du *Point primordial* (al noqṭah al aṣlîyah), qui se réduit à la Sagesse (Ma'rifat), science de la « mashîyah », — qui réside dans l'abîme du « Lui » divin.

Cette théorie de la *noqṭah aṣlîyah* est remarquable, — car elle coïncide avec la « nekuda rishuna », point primor-

1. Ap. al Kalâbâḍî, *ta'arrof* (*143-a-12°*). — Dans un autre fragment en prose (id. *143-a-17°*) al Ḥallâj reprend et précise cette idée.

2. Comme le bétail au pâturage.

3. Ap. al Solamî *tafsîr* in *Qor.* VII, 1, etc. — Cfr. texte d'al Ḥallâj, in ms. Londres, 888, f° 336ª, contenant la phrase « الهو و السير طريقتان الى معرفة النقطة الاصلية »; cfr. ms. Solaymanîyah, 1028, XXV, f. 11.

4. Placées en tête de certaines soûrates.

dial » de la Qabalah juive[1], — et le « khâ » des philosophes sanscrits étudiés par al Bîroûnî[2].

XI-14°.

« baydhâ... sawdâ. — » Cfr. le texte évangélique Matth. V, 36.

XI-15°.

Qalb : le cœur. — Le langage mystique unit sous ce mot deux données : matérielle, le *viscère*, le « morceau de chair » comme dit ici al Ḥallâj (*modhghah jawfânîyah*), — et surnaturelle, le « point d'impact du regard divin », *mawdhi' nażar al Ḥaqq*[3]. Selon les ṣoûfîs, le cœur de chair, cet organe régulateur et enregistreur des variations de la tonalité générale de l'organisme, (équilibrateur nous le savons, du rythme circulatoire du sang qui maintient constante la température vitale), — ce muscle creux et insensible est aussi *l'organe de la contemplation*[3]; et, dans l'extase, il y a emprise divine directe sur la pulsation vitale (ralentissement cardiaque). Il est très digne de remarque que, dans la littérature arabe qui situe généralement le contre-coup des émotions dans le *foie* et la *bile*, — seuls, les auteurs mystiques ont parlé du *cœur*. Ainsi s'est constituée leur « science expérimentale des cœurs » *'ilm al qoloûb*[4], sur des prémisses dialectiques posées par divers mo'tazilah : Aboû al Hodayl (*farq*, 110), Ibn Ḥâyîṭ (*farq*, 256), Ashwârî et Foûṭî; et par Ibn al Rawandî (cfr. *shâmil*, ms. cit., f° 14ª).

1. Références in Etheridge *Hebrew literuture*. London, 1856, p. 319.

2. *Târîkh al Hind*, texte p. 169, trad. I, 333. Voici ce qu'il dit du « كاء » : c'est « النقطة 'عنوا بها العِلّة الاولى العالّيـة على جميع الموجودات ».

3. Al Ḥallâj et Fâris, ap. Solamî *tafsîr* in Qor. XXXIII, 72, etc.; comp. Ghazâlî, *iḥyâ*..., III, 11.

4. Cfr. la critique du malékite Ṭorṭoshî (†520/1126) sur al Ghazâlî : « ... il s'écarta de la route des ulémas, ... il s'occupa des maîtres en la « science des cœurs » ... » (ap. Sallâmî, *Radd*.... II, 355).

XI-22°.

Ce passage, qui décrit l'état final du Sage en termes volontairement obscurs, doit être rapproché de *e-35°-39°*. Mais ici nous n'avons plus le secours du commentaire. Le mot « لاصقها فاقد » rappelle le mot du Shiblî « مَن تَواجَدَ (بالتوحيد) فهو فاقِد »[1] : « Celui qui *trouve* sa joie dans le « tawḥîd », se *perd* lui-même ».

XI-23°.

« La Sagesse n'est semblable qu'à Elle-même, — Dieu n'est semblable qu'à Lui-même, — et cependant Elle est semblable à Lui, Il est semblable à Elle... Elle n'est pas Lui, Il n'est pas Elle, — et cependant il n'y a de Lui qu'Elle, et d'Elle que Lui, — il n'y a d'Elle que Lui ! il n'y a de Lui que Lui ! . Ce passage, où al Ḥallâj affirme l'identité, en dernière analyse, de la Sagesse et de Dieu, — paraît construit pour être récité comme un « ḍikr » (litanie)[2] : « Lâ Hoûwa illâ Hya ! ».

XI-25°.

« Le Créateur demeure le Créateur, — et la création est la création ». Telle est l'ultime différence que l'union transformante et la « déification » la plus parfaite ne sauraient effacer, puisqu'elle est le signe de l'amour[3] : al Ḥallâj le dit ailleurs avec netteté[4] :

« لَا فرق بيني و بين ربّي إلّا بصفتين ، وجودنا مِنه و قوامنا به »

1. In Qoshayrî *Risâlah*, éd. Anṣârî, IV, 49-50.

2. C'est peut-être de là que dérive l'observation sur le « ḍikr » des Ḥallâjîyah, consistant à répéter « Lah Hou, Lah Ha, Lah Hi » (in Le Châtelier, *Confréries musulmanes du Hedjaz*, 1887, p. 33, n. 1 ; source inconnue).

3. Manifesté par la création de la « nâsoût » de Dieu, le « hoûwa hoûwa », ostension du secret de l'amour divin selon al Ḥallâj (cfr. suprà p. 130).

4. Ap. Ibn Dihdâr Fânî (+ 1016/1607) « *Sharḥ Khoṭbat al bayân* », ms. Ind. Off. Pers. 1922, f° 207a.

« (Au terme de la sainteté) il n'existe plus, entre Dieu et nous, que deux caractères différentiels : le fait que c'est de Lui que vient notre existence, — et en Lui que subsiste notre substance. »

En d'autres fragments[1] très remarquables, — al Ḥallâj note expressément qu'il ne s'agit pas d'admettre un *mélange*, une *fusion*, une *inclusion* illogique et irréalisable de l'Absolu divin dans notre contingence, — de la divinité (ilâhîyah) avec notre chair (basharîyah) ; le mot même de *ḥoloûl*, « infusion » que nous avons employé jusqu'ici par approximation trahit sa vraie pensée[2] ; selon ses termes stricts, Dieu anéantit littéralement, dans les créatures qu'Il sanctifie, — leurs attributs de créatures, — pour les ressusciter pourvus de Ses propres attributs divins[3] ; c'est « l'essentialisation », *tajawhor*[4], du saint enfin personnalisé, par un miracle de la grâce,

« Tel qu'en lui-même, enfin, l'éternité le change[5] ».

1. Ms. Solaymanîyah, 1028, XXV, ff. 10-11.
2. Al Ḥallâj l'écarte, en un fragment conservé ap. al Solamî, *tafsîr*, in *Qor*. LVII, 3 (in fine). Ja'far Ṣâdiq l'admettait (Baqlî, *tafsîr*, f° 265b).
3. Ap. al Solamî, *tafsîr*, in Qor. XXX, 45.
4. Le mot est d'al Jildakî.
5. S. Mallarmé, *Le tombeau d'Edgar Poe.*

CONCLUSION

Le texte qui nous explique le mieux la doctrine de la sanctification ḥallâjiyenne, c'est la « prière qu'al Ḥallâj récita en prison », la veille de son supplice : le lundi 25 mars 922 (23 ḍoû al qa'dah 309). Peu de textes qui soient plus sûrement contemporains, et dont la multiplicité des recensions conservées nous atteste davantage l'importance :

A. — Recension d'Aboû al Ḥadîd al Miṣrî selon al Solamî[1].

1. نَحْنُ شَواهِدُك فَلُوَذٌ[2] لسنَا عزّتك لتبدا ما شئت من شانك و مشيّتك ،

2. وانتَ الّذى فى السماء الٰهٌ وفى الارض الٰهٌ ،

3.

1. In al Khaṭîb *târîkh Baghdâd* ms. Köpr. 1025 (vocalisé) (K), Azhar (A), Ḥakîm Oghlî ʿAlî pâshâ (HO).
2. *sic* K.

B. — Recension de Ḥamd-ibn al Ḥallâj selon Ibn Bâkoûyeh[1].

1. نَحْنُ شواهِدُك نَلُوذ بسنا عزّتك لتُبْدِى ما شئت مِن شانك و مشيّتك ،

2. انت الذى فى السماء الٰهٌ وفى الارض الٰهٌ ،

3. يا مُدهّر الدهور و مصوّر الصور يا مَن ذلّتْ له الجواهر و سجدت له الاعراض وانعقدت بأَمْرِهِ

1. In « *bidâyat ḥâl al Ḥallâj wa nihâyatoho* » (ms. cit. suprà p. ꞁxvi) reprod. ap. al Ḍahabî, *târîkh al Islâm*, sub anno 309.

C. — Recension d'Ibn al Ḥaddâd al Miṣrî selon ms. Londres 888[1].

1. نَحْنُ بشواهِدِك نَلُوذُ و بسنا عزّتك تستضئُ لتبدى ما شئت مِن شانك ،

2. و انت الذى فى السماء عرشه و هو الٰهٌ في الارض الٰهٌ ،

3.

1. F° 334[a-b].

D. — Recension d'Ibn al Ḥaddâd al Miṣrî selon ms. Berlin 3492[1].

1. نَحْنُ بشواهِدِكَ نَلُوذُ و بسنا عزّتك نستضئُ لتبدى ما ثبت مِن شانك ،

2. و انت الذى فى السماء عرشك و انت الذى فى السماء الٰهٌ و[فى] الارض الٰهٌ

3.

1. F° 42[b].

E. — Traduction persane d'Al Baqlî in « *Shaṭḥîyât* »[1].

1. *Ms. cit.* F° 163[a-b].

A	B	C	D	E
	لاجسام و تصوّرت عنده الاحكام			
4. تتجلّى لما تشاء¹ مثل تجلّيك فى مشيئتك كأَحْسَن الصورة	4. يا مَن تجلّى لما تشاء [كما تشاء] كيف شاء مثل التجلّى فى المشيئة لاحْسَن الصورة [و في نسخة « مثل تجلّيك فى مشيئتك كأَحْسَن الصورة »]،	4. تجلّى كما تشاء مثل تجلّيك في مشيئتك كأَحْسن الصورة و لا صورة،	4. تجلّى كما تشاء مثل تجلّيك في مشيئتك كأَحْسن صورة و لا صورة،	4.
5. و الصورة فيها الروح الناطقة بالعِلم و البيان و القُدْرة،	5. والصورة هى الروح الناطقة التّى أَفْرَدْتَهُ بالعلم و البيان و القُدْرة،	5. و الصورة فيها الروح الناطقة بالعلم و البيان والقدرة و البرهان،	5. والصورة فيها الروح الناطقة بالعلم و البيان و القدرة و البرهان،	5.
6. ثُمَّ أَوعزت² الى شاهِدِكَ الآنى في ذاتِك الهُوِىّ³،	6. ثم اوعزت الى شاهِدِك في ذاتك الهوى اليسير،	6.	6.	6.

1. A : تجلّا بما تشاء, K : تجلا.
2. K — HO : اوعدتُ.
3. Sic : pour الهُوِيّة. K — HO : فى ذلك الهوى

A	B	C	D	E
7. كيف انت اذا مثلت بذاتى عند عقيب كرّاتى ، ودَعَوْتَ الى⁵ ذاتى بذاتى ،	7. لما أَرَدْتَ بِدَايتى ، و اظهرتنى عند عقيب كراتى ، و دعوت الى ذاتى بذاتى ،	7. كيف انت مثلت بذاتى عند اغيابك ذاتى ،	7. كيف انت اذا مَثلت بذاتى عند عيانك ذاتى ،	7. چون ما بينى اگر ترا مُثله¹ كنند بذات تو پيش عقبت كرّات تو ترا بخوانند ذات تو بذات² تو ،
8. و ابديت حقائق علومى و معجزاتى ،	8. و ابديت حقائق علومى و معجزاتى ،	8. و إِظْهَارِكَ معارج علومى و مُعْجِزَاتى ،	8. و اظهرتَ معراج علومى بعجْزِى ،	8. انكه حقائق علوم و معجزات³ خوذ پيذاكنم ،
9. صاعِداً في معارجي الى عروش أَزَلِيَّاتى ،	9. صاعِداً في معارجي الى عروش أَزَلِيَّاتى ،	9.	9.	9. صاعد شوم درمعارج خويش بعروج ازليات⁴ ،

1. يعنى « مرا پاره كنند كرتىّ بعد ازكرّتى.
2. يعنى « حقّم » نِدا كند از ذات من بذات من.
3. يعنى ازمن شواهد عالم علوى پيذا شود...
4. صعود روحش بوذ بمعادن ازل ، اضافت ازل بخوذ كردن آن بوذ كه او فعل حقّ بوذ و ازل حقّ راست.

4. HO : يذ (sic).
5. Mq. copie A.

A	B	C	D	E
عند القول مِن برّيانى ،	عند القول من بريانى ،			خويش پيش قول از بريات[1] ،
.10 انّى أَحْتُضِرْتُ و قُتِلْتُ و صُلِبْتُ و احرقت و احتملتُ سافيانى الذاريات و لجحجت[1] بى[2] الجاريات ،	.10 انّى احتضر واقتل و اصلب و احرق و اجل على السافيات الذاريات ،	.10[1] إنْ أَخَذْتَ و حَبَسْتَ و أَحْضَرْتَ وطَلَبْتَ وقَتَلْتَ و أَحْرَقْتَ و احْتَمَلْتِ الناريات اجزآئي ،	.10 انّى أُخِذْتُ و حُبِسْتُ و أُحْضِرْتُ و صُلِبْتُ و احرقتُ و احتملت الزيادات اجزآى ،	.10 كه مرا حاضر كنند و مرا بكشند و مرا بياويزند و مرا بسوز انند و مرا بركيرند [163b] صافيات من ذاريات شوذ ، انكه در لجّة جاريات اندازند ،
.11 و ان ذَرّة مِن يَنْجُوجِ مكان هَاكولِ مُتَجَلِّيانى[2] لأَعْظَم[3] مِن الراسيات ،	.11 و ان لذرّة مِن ينجوج مظانّ هيكل متحليانى لاعظم مِن الراسيات ،	.11 وانْ ما بَقِيَ من مَعَابِيّ مُتَجَلّياً أَعْظَمُ من الجِبَال الرّاسِيَةِ ،	.11 و ان ما بقى في معناى متخليا اعظم من زوال الراسيات ،	.11 هر ذرّة از ان بيرون آيد عظيم باشد از راسيات ،

A: 1. HO — K : لجحّتْ. — 2. K : بمتجليا تى. بي. — 3. HO : باعظم.

C: 1. *Sic* : vocalisations du ms. conservées partout.

E: 1. از وجود خويش كه « انا الحقّ » و « بالحقّ حقّ » وجود او برّيت اوست.

Note : Ce texte figure dans un récit des derniers moments d'al Ḥallâj dû à son « khâdim » Ibrahîm ibn-Fâtik[1], qui avait été emprisonné avec lui. Cet Ibn Fâtik est un ṣoûfî connu[2], et si d'autres récits portant son nom et relatifs à al Ḥallâj peuvent être discutés[3], celui qui nous occupe est sûrement contemporain, puisqu'il fut publié par le grand qâdhî Ibn al Haddâd al Miṣrî, qui mourut en 345/956[4], possesseur d'une haute réputation à la fois dans les milieux juridiques shâfi'ites, et dans les milieux ṣoûfîs.

Voici la traduction :

« Nous voici : c'est en Tes Témoins[5] qu'il nous faut chercher le refuge, et dans la splendeur de Ta gloire la clarté, pour que Tu fasses paraître (enfin) ce que Tu as voulu de Ta puissance et de Ton décret! Car c'est Toi qui es au ciel le Dieu, et sur terre le Dieu[6] ! O Toi qui rayonnes (à travers l'univers)

1. Ḥamd, fils d'al Ḥallâj, le dit positivement dans l'introduction du récit publié par Ibn Bâkoûyeh (in *bidâyah*).

2. Aboû al Fâtik Ibrahîm al Baghdâdî ibn Fâtik-ibn-Sa'îd : fils d'un shaykh syrien de Bayt al Maqdis (Jérusalem) (selon Harawî « *tabaqât...* » cfr. *1059-a-27°*). « Râwî » admis par al Qoshayrî (*Risâlah*, éd. Anṣârî, IV, 4, 97). Il ne faut pas le confondre, comme cela s'est fait, avec son frère Aboû al 'Abbâs Aḥmad, surnommé al Razzâz (Jâmî, *Nafahât...*, 170).

3. Ap. *Akhbâr al Ḥallâj*. Tandis que l'isnâd de la récension qu'al Khaṭîb a empruntée à al Solamî comprend comme unique intermédiaire entre al Solamî et al Miṣrî un juriste shâfi'ite autorisé Aboû Bakr Moḥammad ibn al Qaffâl al Shâshî, mort en 365/975 (Ḥâjj Khalîfah, éd. Flüegel, II, 639; III, 413).

4. Aboû Bakr Moḥammad ibn Aḥmad al Kinânî al Miṣrî, surnommé « Ibn al Ḥaddâd » et « Aboû al Ḥadîd »; né en 264/877 mort en 345/956; juriste, disciple d'al Ṭabarî, puis shâfi'ite, écrivit le *Kitâb al foroû'*; il était répandu dans les milieux ṣoûfîs (cfr. Ibn Khallikân, éd. Boulâq, 1859, I, 163; *Fihrist*, I, 235; Ibn Taghrîbirdî *Nojoûm...*, II, 340-341; al Qoshayrî, IV, 12, 184; Jâmî *Nafaḥât...*, éd. Lees, 210). Il fut effectivement grand qâdhî d'Égypte en 322-324, 324-325 et 333-334 (cfr. Al Kindî, *Histoire des qâdhîs d'Égypte*, éd. Gottheil, 156, 157, 159, 164).

5. Théorie du « Shâhid », cfr. p. 140.

6. La récension B ajoute ici « O Toi qui a déroulé le temps et façonné l'espace, — devant qui s'humilient les substances et se prosternent les accidents, — par qui se cohèrent les corps et sur qui se modèlent les lois! ».

tout ainsi que Tu l'as voulu, comme au jour où Tu as pris pour rayonner, suivant Ton décret, la « Plus Belle Forme » (l'humaine)[1]; Forme qui contenait[2] alors l'Esprit, seul à Te témoigner par la science, l'éloquence et la liberté!

« Depuis, c'est (moi,) ton Témoin actuel, que Tu as investi de l'essentielle personnalité[3]! Et, tout ainsi que Toi, autrefois, Tu élis mon essence pour qu'elle Te représente (parmi les hommes), — quand, grâce après grâce, — Tu en vins à faire reconnaître (et proclamer) mon essence comme l'Essence suprême[4], — et que moi je faisais voir les réalités de mes connaissances et de mes miracles, — et que je m'élevais, dans mes « Ascensions », jusqu'aux trônes de mes prééternités, d'où j'ai prononcé le mot créateur de mes créations[5] :

« — De même, maintenant, me voici, moi, (encore à Ta disposition), — pour être exposé en public, exécuté, mis au gibet, brûlé, — mes cendres livrées aux vents et aux courants,

« — Car, en vérité, un seul grain de (mes cendres) cet aloès[6], qui va brûler pour Toi, assure au temple futur de mes apothéoses[7] une base plus grande que les plus grandes montagnes! ».

— Les antithèses rythmées de cette prière, qui, devant les

1. En Adam, cfr. *Qor.* XCV, 4.

2. B : qui *était*... cfr. al Kharrâz, l. c. suprà, p. 132.

3. Le « Hoûwa hoûwa », le pouvoir de dire « il », au nom de Dieu.

4. Allusion au mot « Ana al Ḥaqq! » (note 2, d'al Baqlî, p. 205).

5. Du point de vue de son existence surnaturelle, en tant que déifié (Ana al Ḥaqq), al Ḥallâj peut considérer son existence naturelle (en tant qu'homme), comme étant sa propre « création », « barrîyah » (note 4, d'al Baqlî, p. 205).

6. Sub rad. نّج : « اليَنْجُوج » و « الانجوج » العودُ الذّى يُتَبَخَّرُ بِهِ ». » (*Lisân al 'Arab*, éd. 1300, II, 198). Le mot est employé dans un ḥadîth sur la chute d'Adam hors du Paradis (cfr. Ibn al Athîr, *Gharîb al Ḥadîth*, s. v.).

7. Mon corps ressuscité, transfiguré, glorieux.

splendeurs prééternelles du « Roûḥ », — relie si étroitement les grâces de l'élection aux rigueurs d'un très prochain supplice, — évoque comme un écho des paroles dites *in supremae nocte coenae*, avant la Croix, selon l'Évangile de saint Jean « Καὶ νῦν δόξασόν με, Σὺ Πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον, πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, παρά Σοι »[1].

1. Ioan. XVII, 5. Comp. S. Paul, *Ephes.*, I, 4 : « Καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶτ' ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ ».

INDEX GÉNÉRAL

DE L'INTRODUCTION, DU COMMENTAIRE, DES OBSERVATIONS ET DES NOTES

I. — TABLE DES NOMS (*)

(* Les *œuvres* sont en italiques. — AL et ABOÛ sont classés au rang du nom qu'ils précèdent.)

A

B

J

K

L

M

S

T

II. — TABLE DES TERMES TECHNIQUES (IṢṬILÂḤÂT)

T

W

Z

CORRECTIONS AU TEXTE DES « ṬAWÂSÎN »

Je dois remercier notre maître, le Dr Ignace Goldziher, pour les précieuses indications que j'ai eues de lui sur le texte arabe. D'opportunes remarques de M. Mirzâ Moḥammad Khân Qazwînî ont amélioré mes lectures de la traduction persane[1]. Je donne ici les corrections qui viennent de m'être communiquées par MM. Martin Hartmann (*H*), Reynold A. Nicholson (*N*) et Miguel Asín Palacios (*P*). Je les en remercie profondément.

10 A 11[2]	أَنْذَلَّ	أَنْذَرَ	(N)
10 A 14 :	رفقه	رافقه	
12 A 10 :	رفيه	رفيقه ?	(N)
13 B 11 :	زبد	زير	(N)
14 A 4 :	اطْلع	اطّلع	(N)
14 A 11 :	اوله	أُولَى	(N)
19 A 6 :	خبر	خبّر	(N)
22 A 12 :	texte altéré		(N)
22 A 16 :	اهلٌ	اهلاً	(N)
23 A 9 :	برزه	بَذْرة ?	(N)
24 B 13 :	برگزيده	برگزيد	(N)
30 B 12 :	جواز	چو از	(N)
31 A 4 :	وافر	بسيط	(N)
32 B 6 :	شهود	مشهود	(N)
32 B 12 :	ببروردش	بپروردش	(N)
33 A 8 : (et B 9) :	مصافات (?)		
33 B 5 :	شست	شكست	(N)
33 A 4 :	اقلّب	اقلب	(N)
33 A 4 :	غاب	غِبْ	(N)
37 B 13 :	با فهم	تا فهم	(N)
38 A 9 :	و الأَهلُ : à mettre en tête du § 35, ligne suivante (N).		
38 B 12 :	lire : و نه تميز		
41 A 11 :	ما نظر	نظر ?	(H)

1. M. Mirzâ Moḥammad Khân Maḥallâtî avait bien voulu reviser avec moi le texte C (commentaire) en 1911.

2. Lire ; *page* 10, *colonne* A, *ligne* 11.

41 B 12 : نكرست ?بنكرست (H)

42 B 14 : پرسش پَرَسْتِش (H, N)

43 A 3 (B 3) : واحد واجد (H)

47 A 5 : اخلى احلى (N)

47 B 1 : نكنند نكند (N)

48 A 1 : قبحنى قبّحنى (H)

50 A 12 : يُرَاء يُرَ (H)

50 B 8 : آن از (N)

51 B 16 : بر پُر (N)

52 A 4 : لعلق لعلوّ (H)

52 A 5 : الزيادة ?الربادة (H)

52 A 6 : زيادته ?زيارته (H)

52 A 6 : ازاده لِرادّهِ (H)

53 A 5 : العمر العمل (P)

56 B 6 : و à supprimer? (P)

56 B 13 : لا لاى (H)

58 A 4-5 : فى...عن فيه...عنه (H)

58 A 12 : الموحّد الموحّد (H)

58 A 13 : الموحّد الموحّد (H)

58 B 7 : كرد اينست كرد انيست (N)

59 A 12 : الحدة الحدّ (H, N)

60 A 4 : لانّه لابه (H, N)

60 A 7 : ضمر ضمير (N)

60 A 7 : لانّى لا فى (H, N)

60 A 8 : بل + فى? (H)

60 B 7 : ساير ضماير (N)

61 A 5 : يُحَد يُحَدّ (H, N)

61 A 9 : تصحّ تصحّان (H)

61 B 10 : كويم + كه (H)

62 B 10 : مقووله مقوّلة (N)

65 B 7 : و à supprimer (H)

67 B 8 : + ح (sous le dessin).

68 B 4 : ’ à supprimer.

70 A 4 : و + الوراء (P)

71 A 17 : عرّفنى عرفنى (H)

73 A 3 : كيف + يعرف (G, H)

75 A 7 : المشقوق à transposer après le و de la ligne suivante (H).

78 A 4 : بقية بَقيَتْ (N)

78 A 8 : الاياس ?الايناس (H)

ERRATA

Au point de vue typographique, le texte des « Ṭawâsîn » contient un certain nombre d'erreurs :

1° La copule و a été laissée isolée en fin de ligne (9 A 6, 11 A 13, 20, 12 A 12, 13 A 8, 18, 17 A 1, 22 A 2, 41 A 9, 45 A 14, 47 A 12, 51 A 5, 58 A 4, 71 A 15, 73 A 4, 75 A 3, 78 A 1, 78 A 4) — (P).

2° Des déplacements de points et de voyelles :

13 A 13 :	بَحْرِهِ	(G, P)
16 A 9 :	فَراش	(P)
16 A 11 :	فيتحيّر	(P)
18 B 14 :	بدان	(N)
19 A 8 :	المُراد	(P)
20 A 1 :	فَلَحِق	(N)
22 A 17 :	كُلِّهِ	(N)
27 B 4 :	أَرْبَعَةً	(N)
27 B 5 :	الحَقّ	(N)
27 A 1 :	تَقَبَّل	(N)
27 A 7 :	الغَيْبَة	(P)
29 A 13 :	العَالِم	(P)
30 B 11 :	يريد	(N)
31 A 7 :	للاينِ ... اينٌ	(N)
31 A 8-11 :	اينٌ ... اينِ	(N)
32 A 5 :	تحيّر	(P)
34 A 13 :	معنىً	(G)
37 A 12 :	حيثُ	(N)
37 A 14 :	المَعْرِض	(N)
40 A 3-4 :	حواليهِ ... تواليهِ	(N)
40 A 6 :	دُونَهُ	(G)
41 A 5 :	لابليس	(G)
43 A 14 :	انّى	(P)
44 A 1 :	التَّكبُّر	(P)
45 A 1 :	القُرب و البُعد	(P)
45 B 3-6 :	واجِدٌ ... ساجِدٌ	(N)
45 A 4 :	مَحْض	(H, N)
45 A 12 :	رَفَعْنا	(H)
45 A 13 :	أَفْرَدَني	(P)
48 A 5 :	مُنْيَتي	(N)
54 A 3 :	الكِتابَ	—
54 A 7 :	بدايته	(P)
54 B 14 :	وميض	—
55 A 5 :	فُصَحَاء	(P)
55 A 7 :	أَعْلَمهم	(P)
58 B 6 :	ʿبينونت	(H)
58 B 9 :	ʿمجرد	(H)
59 A 8 :	المتوحّد	(P)
59 B 7 :	supprimer ʿ	(H)
60 A 14 :	بُنْيان	(N)
70 A 2 :	لمجهود	(P)
70 A 10 :	supprimer ʿ	(H)
76 A 3 :	تَحْتُ	(N)
77 A 8 :	بُنْيانُها	(N)
77 A 15 :	بَقِيَ	(N)

ERRATA

DE L'INTRODUCTION ET DES NOTES

P. x, n. 2, xviii, n. 5 : Sha'râ*n*î, lire : Sha'râ*w*î.

P. xii, l. 1, اعذبك, lire : أُعَذِّبُكَ (N.),

P. xv, n. 3, † 255/869, lire : † 285/898.

P. xv, n 3, xix, l. 18 : awl*í*yà, lire : awl*i*yâ.

P. 1, l. 3, ajouter : cfr. explications analogues d'al Qoshayrî, et d'al Maybod (in Kâshifî, *tafsîr al mawâhib*, in *Qor.*, XXVI, 1, XXVIII, 1).

P. 89, n. 5, 136, lire : 135.

P. 90, l. 16, ṣidd*í*qîn, lire : ṣidd*î*qîn.

P. 90, n. 1, *Kh*orâsân, *Kh*arkoûshî.

P. 95, n. 7, ajouter : cfr. p. 162.

P. 129, *hoûwa hoûwa*. Pour l'origine logique de ce terme, voir Averroès, *métaphysique* (*ma ba'd al ṭabî'ah*, éd. Caire, s. d., p. 12).

P. 133, l. 3, « parallèles *à* ».

P. 135, n. 5, 324/932, rétablir : 322/934.

P. 151, n. 3, Harawî. Voir ses *manâzil al Sâyrîn*, éd. Caire, 1327, p. 52.

P. 153, l. 1, *W*âsiṭî.

P. 156, « *Théologie dite d'Aristote* », résumée, en réalité, des « Ennéades » de Plotin.

P. 158, l. 13, al Tirmîḍî, lire : al Tirmiḍî.

P. 158, l. 14, Tirm*î*ḍî, lire : Tirm*i*ḍî.

P. 162, l. 18, « afin = que », lire : = afin que.

P. 178, n , ajouter : Fakhr al Dîn Râzî († 606/1209) : *al masâyl al khamsoûn*, quest. XII (éd. Caire, 1328, p. 358).

P. 182, l. 1, ajouter in fine : (1).

P. 185, l. 18, « Hîjwîro » (*sic!*), lire : Hojwîrî.

P. 186, l. 23, alors, lire : alors).

P. 187, l. 4, le « hoûwa », lire : le « hoûwa »).

P. 188, n. 5. La clausule « *hors du temps* » fait allusion à la définition classique du *nom* (cfr. Ikhwân al ṣafâ, éd. Bombay, t. II, p. 107).

P. 189, l. 12, « tawḥîd », lire : « fawḥîd »).

P. 207, n. 2, + cfr. p. 168, n. 1.

N. — Les termes techniques arabes ont été traduits ici très approximativement ; se reporter au lexique de mon travail d'ensemble pour les mettre au point.

TABLE DES MATIÈRES

ANGERS. — IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET C^ie, RUE GARNIER, 4.

ANGERS. — IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET C^ie, RUE GARNIER, 4.